

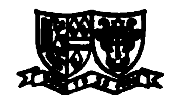
W. Wreden

WILLIAM WREDE

Das Messiasgeheimnis in den Evangelien

Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums

Vierte, unveränderte Auflage



Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1969

1. Auflage 1901
2., unveränderte Auflage 1913
3., unveränderte Auflage 1963

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Vorwort

Seit längerer Zeit hat die evangelische Überlieferung von Jesus als dem Messias mein besonderes Interesse in Anspruch genommen. Ich könnte auch sagen: die Frage, ob Jesus sich für den Messias gehalten und ausgegeben hat. Ich brauche jedoch lieber den andern Ausdruck. Man kann zwar beide Fragen identifizieren, man kann sie in einem gewissen Sinne aber auch trennen. Es wäre z. B. denkbar, dass man die ausgesprochen messianischen Data der Evangelien sehr ungünstig beurteilte und damit die Frage nach dem Messiasbewusstsein Jesu doch noch nicht zur Entscheidung brächte. Die Prüfung der gegebenen Überlieferung ist aber das nächstliegende Thema. Eins von den mancherlei Problemen, die es umschliesst, findet der Leser auf den nachfolgenden Blättern behandelt. Weitere Studien zu dem Gegenstande beabsichtige ich folgen zu lassen. Mit dem jetzt erörterten Problem hoffe ich einige neue Gesichtspunkte in die Diskussion einzuführen. Denn zur Zeit ist es für die theologische Forschung nicht vorhanden, und in der Art, wie ich es versuche, ist es überhaupt noch nicht behandelt worden [1].

Ich nenne die Schrift zugleich einen Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums und lege auf den Nebentitel immerhin Gewicht. Ursprünglich wollte ich eine besondere Studie über den Plan des Markus schreiben. Der Inhalt hätte sich aber zu sehr mit einer Ausführung des Hauptthemas berührt, als dass die Trennung erspriesslich gewesen wäre. Möchte es mir nun gelungen sein, die Vereinigung so durchzuführen, dass

1) Wie weit ich mir bewusst bin, Vorgänger zu haben, ersieht man aus Exkurs VII.

alles, was über das Markusevangelium gesagt wird, doch dem Verständnis des Hauptgedankens zu gute kommt.

Es ist mir in mancher Stunde schmerzlich gewesen, dass meine Untersuchung so manches antastet, woran gute und fromme Menschen mit dem Herzen hängen. Ich gedachte alter Freunde, lieber Zuhörer, bekannter und auch unbekannter Gotteskinder, denen die Schrift vor Augen kommen könnte. Indessen ich konnte hier nichts ändern. Wir können die Evangelien nicht anders machen; wir müssen sie nehmen, wie sie sind. Mag man darum meine Kritik radikal nennen, so habe ich nichts dagegen. Ich halte mich daran, dass die Dinge selbst manchmal am radikalsten sind, und dass es dann kaum ein Vorwurf ist, sie hinzustellen, wie sie sind. Den Vorwurf der »negativen« Kritik dagegen lehne ich ab — in dem einzigen, vernünftigen Sinne, den das Wort haben kann: mein ganzes Bestreben war wenigstens das sehr positive, ein kleines, aber wie mich dünkt, wichtiges Stück Vorstellungsgeschichte aufzuhellen, so gut ichs vermochte.

Gegengründen suche ich mich offen zu halten. Dass Vieles verbesserungsbedürftig sein wird, setze ich ohne Weiteres voraus. Der allgemeine Einwand freilich, dass die evangelische Tradition nicht in dem Masse späteren Datums sein könne, wie ich annehme, wird mich nicht beirren. Die Geschichte lehrt, dass nach der Niederschrift der frühsten Evangelien noch ausserordentliche Veränderungen mit dem Bilde Jesu vor sich gegangen sind. Warum es vorher anders gewesen sein muss, sehe ich nicht ein. Über den Wert der Überlieferung bei Markus kann es a priori kein Urteil geben. Denn uns fehlt im Ganzen die Möglichkeit der Kontrole durch andere Quellen. Es muss daher als möglich gelten, dass die älteste, zu beherrschendem Einfluss auf die Späteren gelangte Schrift, die uns von Jesus erzählt, von der schon angewachsenen sekundären Tradition sehr viel mehr und von der guten auch sehr viel weniger aufgefangen hat, als wir wünschen. Im Übrigen will ich nicht ungesagt lassen, dass ich andern Teilen des Evangelienstoffes, insbesondere den »Sprüchen« Jesu, wesentlich anders gegenüberstehe als den hier behandelten. Überhaupt bitte ich die Grenzen zu beachten, die ich mir selbst in dieser Arbeit gezogen habe. Das Thema führt vielfach auf weitergreifende Fragen. Nach Möglichkeit bin ich ihnen aus dem Wege gegangen.

Auf eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit andern Meinungen hätte ich gern verzichtet. Sie schien aber notwendig, um den Gegensatz zu der üblichen kritischen Behandlung der Evangelien, zu dem ich allmälig gelangt bin, auch rein hervortreten zu lassen. — Entschuldigung muss ich dafür erbitten, dass ich eine Reihe bekannterer Werke in älteren Auflagen zitiert habe, wie sie mir allein zur Hand waren. Für die Sache kommt wohl wenig darauf an. Bedauert habe ich jedoch, den Handcommentar zu den Synoptikern nicht mehr in der Gestalt benutzen zu können, die ihm jetzt eben von seinem hochverehrten Verfasser gegeben wird. Oscar Holtzmanns Leben Jesu kam mir leider auch erst zu Gesicht, als meine Schrift bereits abgeschlossen war. Das Werk vertritt freilich i. G. auch gerade die Positionen, die ich besonders angegriffen habe. (Vgl. z. B. S. 54f., 57, 249ff., 273). — Einige Exkurse sind zur Entlastung der Darstellung beigefügt.

Die zitierten Stellen habe ich sehr reichlich — mitunter sogar mehrfach — im Wortlaut angeführt. Damit wollte ich nicht nur der Bequemlichkeit des Lesers dienen, sondern ihn auch nötigen, sich die Texte zu vergegenwärtigen.

Für wesentliche Unterstützung bei der Korrektur und bei der Herstellung des Stellenregisters spreche ich Herrn stud. theol. Waldemar Lorenz herzlichen Dank aus.

Breslau, Ende Juni 1901.

W. Wrede.

Inhalt

Die historische Kritik hat eine überaus mühevolle Arbeit an den literarischen Quellen der Geschichte Jesu gethan. Und sie ist sicher nicht unbelohnt geblieben. So wenig alles erledigt sein mag, die Fortschritte etwa seit dem Leben Jesu von Strauss sind gross und unverkennbar.

Minder gross erscheint der Gewinn, der für die Hauptaufgabe, die historische Verwertung der Quellen, seither zu verzeichnen ist.

Im Einzelnen freilich haben gerade die letzten Jahrzehnte mit ihren mancherlei frischen Impulsen den wissenschaftlichen Besitz reichlich gemehrt. So mancher überlieferte Spruch Jesu ist unserem Verständnis wesentlich näher gerückt, so manche die Evangelien beherrschende Anschauung ist durch die Erkenntnis des geschichtlichen Hintergrundes uns besser erschlossen worden.

Allein die entscheidenden Fragen bleiben immer die beiden: was wissen wir vom Leben Jesu? und — auch dies eine Frage von selbständiger Bedeutung —: was wissen wir von der Geschichte der ältesten Anschauungen und Vorstellungen vom Leben Jesu? Man kann auch beide Fragen in die eine fassen: wie vollziehen wir in der Überlieferung der Evangelien nach den zwei Richtungen die Sonderung, wie scheiden wir, was Jesus zukommt, von dem, was der ältesten Gemeinde angehört?

Tritt man mit diesen Fragen an die neuere Literatur über das Leben Jesu (im weitesten Sinne) heran, so stellt sich ein Gefühl der Enttäuschung ein. Näher besehen ist dieser Eindruck zu einem Teile die Folge der aussergewöhnlichen Schwierigkeiten, die dem Gegenstande selber unvermeidlich anhaften; zu einem Teile darf man ihn der Thatsache zuschreiben, dass die rein literarische Arbeit an den Quellen die Vorherrschaft gehabt und das Bewusstsein um die letzten und höchsten Auf-

gaben der Forschung oft in den Hintergrund gedrängt hat; aber zu einem wesentlichen Teile ist er auch die Folge eines mangelhaften kritischen Verfahrens.

Es scheint mir namentlich an drei Punkten zu Tage zu treten.

Erstens ist es zwar ein selbstverständlicher Satz für die gesamte historische Kritik, dass das, was uns wirklich vorliegt, nur die Auffassung eines späteren Erzählers vom Leben Jesu ist, und dass diese Auffassung nicht identisch ist mit der Sache selbst. Aber dieser Satz übt eine viel zu geringe Wirkung. Man erinnert sich seiner in der Regel nur da, wo man sich durch bestimmte Dinge gestossen fühlt; d. h. im Wesentlichen 1) bei strikt wunderhaften Zügen, 2) bei offenen Widersprüchen derselben Quelle, 3) wo ein Bericht den andern schlägt. Allein wo solche Stösse ausbleiben, da fühlt man sich ohne viel Untersuchung auf dem Boden des Lebens Jesu selbst, man hält die Kritik für beendet, wenn man durch Quellenoperationen und sachliche Reflexionen den ältesten Bericht ermittelt hat.

Das ist keine Klarheit des Prinzips. Das Bewusstsein, dass ich Darstellungen vor mir habe, deren Autoren spätere — wenn auch noch so frühe — Christen sind, Christen, die das Leben Jesu nur mit den Augen ihrer Zeit ansehen konnten, die es aus dem Glauben der Gemeinde, mit allen Anschauungen der Gemeinde, für die Bedürfnisse der Gemeinde beschrieben — dies Bewusstsein darf mich keinen Augenblick verlassen. Denn ein sicheres Mittel, den Anteil der späteren Auffassung, manchmal einer Auffassung verschiedener Schichten, bei den Berichten ohne Weiteres zu bestimmen, giebt es nicht.

Ein Zweites hängt hiermit aufs Engste zusammen. Man verlässt vorschnell den Boden des evangelischen Berichts. Man hat Eile ihn für die Geschichte Jesu selbst zu verwerten. Um ihn verwerten zu können, schneidet man unglaubliche Züge aus und legt den Sinn so zurecht, dass er historisch brauchbar wird; d. h. man substituiert dem Berichte etwas, woran der Schriftsteller nicht gedacht hat, und giebt dies für seinen geschichtlichen Inhalt aus. Die starke Unsicherheit, die mit diesem Verfahren gegeben ist, wird äusserst wenig empfunden, vor allem aber fragt man nicht danach, ob damit nicht das eigentümliche Leben des Berichtes selbst vernichtet wird. Die erste Aufgabe kann stets nur

sein, die Berichte aus ihrem eigenen Geiste gründlich zu beleuchten, zu fragen, was der Erzähler in seiner Zeit seinen Lesern sagen wollte, und diese Arbeit muss zu Ende geführt und zur Grundlage der Kritik gemacht werden.

Drittens kommt die Psychologie in Frage. Ich will hier keineswegs nur von Forschern reden — es giebt in verschiedenen Lagern solche —, die bei jeder evangelischen Geschichte eine so genaue Kenntnis der geschichtlichen Umstände, namentlich eine solche Intimität mit dem Seelenleben Jesu verraten, dass man zweifeln möchte, ob man einen Vertrauten Jesu reden hört oder aber einen Roman liest. Ich denke auch an die zum Glück zahlreichen Gelehrten, die hierin mehr Takt und Zurückhaltung beweisen.

Die Psychologie in allen Ehren! — wenn sie zwischen festen Punkten die notwendige Verbindung herstellt, oder wenn sie Pfadfinderdienste leistet, indem sie mit Strenge die Möglichkeiten und Notwendigkeiten kontroliert, die von sicheren oder meinetwegen auch gedachten Thatsachen aus vorhanden sind. Allein sie verliert wissenschaftlich das Überzeugende, wenn die entscheidenden Punkte selbst nicht festliegen, wenn etwas vielleicht Denkbares leichthin als das Wirkliche angeboten wird.

Und dies ist das Gebrechen, auf das hier hinzuweisen ist, — beschönigen wir es nicht mit dem edlen Namen der historischen Phantasie. Die Wissenschaft vom Leben Jesu krankt an der psychologischen Vermutung, und diese ist eine Art des historischen Ratens. Deshalb blühen die Geschmacksurteile. Die Zahl der willkürlichen psychologischen Interpretationen von Fakten, Worten, Zusammenhängen der Evangelien in der Literatur ist Legion. Und es handelt sich nicht blos um unschädliche Überflüssigkeiten. Diese Interpretationen bilden mit die Grundlage für wichtige Konstruktionen. Und wie oft glaubt man, die kritische Aufgabe schon damit erledigt zu haben, dass man auf ein Datum eine psychologische Melodie erfunden hat!

Ich behaupte keineswegs, dass alle Arbeit in dieser Richtung ganz ohne Nutzen gewesen ist. Aber es scheint mir dringend nötig, dass wir hier aus den Subjektivitäten herauskommen. Wir dürfen Thatsachen erst dann psychologisch verarbeiten, wenn wir wissen, dass es Thatsachen sind. Und auch dann noch müssen

wir eine Vermutung eine Vermutung nennen. Andernfalls wird das Gefühl abgestumpft, dass es in der Wissenschaft nicht stimmungsvolle Schilderungen gilt, die dem Leser Genuss bereiten, sondern Strenge und Sicherheit des Erkennens, dass wir nach ihnen wenigstens immer streben müssen, und dass wenige wirkliche Erkenntnisse, seien sie nun positiv oder nur »negativ«, besser sind als eine Menge Scheinwissen. —

Diese Betrachtungen werden dem geneigten und noch mehr dem ungeneigten Leser etwas anmassend scheinen, da ich nichts gethan habe, diese Gebrechen der Kritik nachzuweisen; sie werden zwecklos scheinen, so lange ich nicht sage, auf Grund welcher Beobachtungen ich meine Urteile ausspreche.

Nun, man verstehe sie als eine Art Motto, das ich den folgenden Untersuchungen vorsetzen möchte. Diejenigen, die sie lesen, werden zwar hier lange nicht alles finden, was ich an Belegen glaube geben zu können, aber sie werden hoffentlich an einer Reihe von Beispielen sehen, was ich meine, und diejenigen, die der Untersuchung im Wesentlichen zustimmen, werden hoffentlich das Motto billigen.

Die Frage nach dem messianischen Selbstbewusstsein Jesu, die die heutige Wissenschaft beschäftigt, liegt den evangelischen Berichterstattern fern, ja sie existiert gar nicht für sie. Von Anbeginn seines Lebens oder seines Wirkens, von seiner Geburt oder seiner Taufe an ist Jesus objektiv für sie der Messias. Damit ist ein entsprechendes Bewusstsein selbstverständlich gegeben, aber der Begriff dieses Bewusstseins und seiner Entstehung fehlt; den Begriff seiner Entwicklung voraussetzen hiesse sogar den Geist dieser Schriftsteller völlig verkennen.

Dagegen bieten uns die Evangelisten gewisse Daten für die andere Frage: wann Jesus als Messias bekannt geworden ist oder sich selbst bekannt gemacht hat. Kann die Wissenschaft überhaupt von hier aus zu sichern Aussagen über das messianische Bewusstsein Jesu gelangen, so müsste es offenbar auf dem Wege der Rückschlüsse geschehen.

Ich beabsichtige in der folgenden Untersuchung diese Angaben nebst dem, was mit ihnen zusammenhängt, einer Prüfung zu unterziehen. Das ist freilich nur eine sehr vorläufige und ungenaue Umschreibung meiner Absicht.

Sämtliche vier Evangelien sind dabei zu berühren. Ich würde die älteren ausserkanonischen Evangelien, von denen wir einige Fragmente haben, hinzufügen, wenn sich nicht sogleich sagen liesse, dass sie für das Problem, um das es sich handelt, nichts Nennenswertes bieten. Die kanonischen Evangelien sind gesondert zu betrachten. Das ist wichtig.

Mit der grossen Mehrzahl der heutigen Kritiker teile ich die Ansicht, dass unser oder ein dem unsern äusserst ähnlicher Markus den beiden andern Synoptikern zu Grunde liegt. Mit dieser Annahme wage ich freilich nicht jedes literarische Einzelproblem, das die parallelen Teile der drei Evangelien stellen, zu lösen, aber die Hauptsache scheint mir trotz des noch immer

vorhandenen Widerspruchs so sicher bewiesen, dass man darauf weiter bauen darf[1]).

Ist die These richtig, und muss das vierte Evangelium als gänzlich sekundäre Darstellung ausser Betracht bleiben, so fällt natürlich für alle Fragen, die die eigentliche Erzählung von Jesus, insbesondere *den Gang und die Entwickelung seines Lebens* betreffen, die ganze Last der Verantwortung fast allein auf Markus. Der Wert oder Unwert seiner Tradition entscheidet in dieser Beziehung im Wesentlichen über den Wert oder Unwert der Evangelientradition überhaupt. Daher muss Markus im Vordergrunde unserer Untersuchung stehen.

Indessen sind darum Matthaeus und Lukas, auch da, wo sie auf Markus ruhen, nicht wertlos, natürlich auch Johannes nicht. Das kann nur der meinen, für den die Frage nach der ältesten Entwickelung der *Auffassung* vom Leben Jesu hinter der Frage nach dem wirklichen Leben Jesu gänzlich verschwindet.

Über das Alter des Markus mache ich keine Voraussetzung. Von einem *Beweise* dafür, dass er vor 70 p. Chr. geschrieben sein müsse, kann bisher nicht die Rede sein. Andrerseits reichen die üblichen Argumente auch schwerlich aus, ein späteres Datum wirklich zu sichern. Forscher von wesentlich gleichen Voraussetzungen urteilen ja auch bald so, bald so.

Ebenso lasse ich aber auch die Frage nach dem Verhältnis des Evangeliums zu Petrus völlig offen. Bei einer Untersuchung, wie wir sie unternehmen, kann eine Einmischung derartiger Probleme nur schädlich wirken. Alles, was den innern Befund des Evangeliums angeht, ist zunächst für sich zu erforschen. Erst nachher darf man fragen, ob das Ergebnis die Tradition über die petrinische Grundlage des Evangeliums begünstigt oder nicht.

Dagegen muss eine andere Voraussetzung allerdings gemacht werden: dass die Erzählungen des Markus etwas wesentlich

1) Vgl. *Wernles* Schrift »Die synoptische Frage« 1899, die den Ertrag der grundlegenden kritischen Arbeiten in vorzüglich klarer Darstellung zusammenfasst, dabei auch manche Frage selbständig fördert, allerdings von einigen Kühnheiten nicht frei ist.

anderes sind als an Ort und Stelle aufgenommene Protokolle des Lebens Jesu. Das ist ja eine Trivialität. Und es ist doch keine, wenn man sieht, dass die Kritik von dem theoretisch unbestrittenen Satze in praxi wieder meist einen spärlichen Gebrauch macht.

Markus hat bestenfalls etwa 30 Jahre nach den Ereignissen geschrieben, er hat bestenfalls in einem Teile seines Buches frei wiedergegeben, was ein Augenzeuge von seinen Erinnerungen lange genug vor der Niederschrift mitgeteilt hatte: der Hinweis auf die Dublette der Speisungsgeschichten (c. 6 und c. 8) genügt zum Beweise, dass er ihm nicht überall folgt — wenn er ihm überhaupt folgt. Jeder, der etwas von menschlicher Tradition weiss, muss zugeben, dass selbst bei diesen günstigsten Annahmen die Treue und Genauigkeit des einzelnen Berichts einigermassen unsicher wird. Bemerkt man dagegen, wie die Kritiker immerfort aus den unscheinbarsten, aller Eigentümlichkeit baaren Detailzügen, aus der Stellung von Sätzen und Sätzchen in der Erzählung, aus dem Vorkommen und Fehlen einzelner Wörter oder Begriffe ganz zuversichtliche Schlüsse für das Leben Jesu ziehen [1]), so sollte man an ein Wunder der Überlieferung glauben.

Viel deutlicher redet hier aber noch eine andere Erwägung, die wenigstens für alle die zwingend sein muss, die nur geschichtliche Massstäbe für die Evangelienforschung kennen. Markus hat thatsächlich einen grossen Teil unhistorischer Berichte in seinem Evangelium. Was er von der Taufe Jesu, von der Auferweckung der Jairustochter, von den wunderbaren Speisungen, von dem Meerwandeln Jesu, von seiner Verklärung, von der Unterhaltung des Engels mit den Frauen am Grabe berichtet, und manches andere sonst, glaubt ihm kein kritischer Theologe, so wie er es berichtet. Sieht er hinter derartigen Nachrichten Fakta, so ist er doch gezwungen einzuräumen, dass sie, sei es nun im Geiste des Markus oder auf andere Weise, eine sehr starke Umbildung und Entstellung erlebt haben.

Kann diese Erkenntnis für den sonstigen Inhalt des Evangeliums ohne Folgen bleiben? Nun, ein wirklicher Verdacht

1) Charakteristische Beispiele bieten z. B. die Verhandlungen über den »Menschensohn«.

gegen konkrete Stücke des Berichts ist hiermit freilich nicht begründet und soll auch nicht ausgesprochen sein. Aber sicher werden wir durch das Evangelium selbst vor einem zu schnellen Vertrauen kräftig gewarnt und von vornherein zu einer scharfen Kontrole seines Inhalts herausgefordert. Es ist doch nicht ganz einerlei, ob man sich dies klar macht, wenn man an das Evangelium herantritt. Eine Dosis Wachsamkeit und Skepsis mitbringen heisst nicht einem Vorurteil huldigen, sondern einem deutlichen Winke des Evangeliums folgen.

ERSTER ABSCHNITT

Markus

1.

Vorläufiges über das Gesamtbild der messianischen Geschichte Jesu.

Bei der Taufe durch Johannes empfängt Jesus den Geist und erhält von oben her das Zeugnis, er sei Gottes Sohn. Damit beginnt nach Markus sein messianisches Leben.

Nächst diesem grundlegenden Ereignis ist der entscheidende Punkt der Entwicklung das Bekenntnis seiner Messianität durch Petrus (8_{27} ff.). In der letzten Zeit Jesu, nicht lange bevor er die entscheidende Wanderung nach Jerusalem antritt, geht so den Jüngern bei Caesarea Philippi eine Erkenntnis auf, die sie bisher nicht gehabt haben. Und auch — in gewissem Sinne — nicht haben sollten. Denn Jesus hat seine Messiaswürde zunächst absichtlich ins Geheimnis gehüllt. Noch bei der Aussendung (6_7 ff.) giebt er den Jüngern nicht den Auftrag, ihn als Messias zu verkündigen, er autorisiert sie vielmehr nur zur Busspredigt und zur Dämonenaustreibung.

Indessen haben ihn vor den Jüngern bereits andere als Messias erkannt. Das sind die Dämonischen. Gerade ihnen gegenüber aber zeigt er, dass er nicht vor der Zeit als Messias gelten will. Regelmässig verbietet er ihnen, ihn kundzumachen. Ein entsprechendes Verbot erhalten aber auch andere Kranke, da Jesus offenbar besorgt, das Bekanntwerden seiner Wunderthaten werde ihn nötigen, den Schleier zu lüften.

Der Durchbruch der messianischen Erkenntnis bei den Jüngern erscheint somit in der That als eine Epoche im öffentlichen Leben Jesu. Dabei wird zugleich deutlich, dass Jesus Wert darauf legte, die richtige Schätzung seiner Person nicht aufzudrängen, sondern allmälig von innen reifen zu lassen.

Der Moment des Petrusbekenntnisses hat aber noch eine andere Bedeutung. Von jetzt ab beginnen (ἤρξατο διδάσκειν 8_{31}) nämlich die Ankündigungen seines Leidens und Sterbens. Nach dem Gange seines Lebens und seiner Wirksamkeit hat Jesus die bittere Notwendigkeit erkannt; so sucht er nun auch seine Jünger mit dem Gedanken an diese Zukunft vertraut zu machen. Geschieht es aber gerade in diesem Augenblicke, so ist es, weil er mit der blossen Anerkennung seiner Messianität nicht zufrieden sein kann, vielmehr die Jünger noch von einer jüdisch-sinnlichen Art der Messiasvorstellung befreien muss. Aber eben diese Art der Messiasvorstellung hält die Jünger wirklich gefangen. Obschon sie den grossen Schritt von einem anfänglich sehr mangelhaften Verständnis Jesu (z. B. $4_{13.\,41}$, 6_{52}) zur Erkenntnis seines messianischen Berufs gethan haben, vermögen sie sich doch nur sehr langsam in den neuen Gedanken eines leidenden und sterbenden Messias zu finden.

Dem Volke gegenüber hält Jesus auch jetzt noch an seinem Geheimnis fest. Unmittelbar nach dem Petrusbekenntnis schärft er das alte Verbot abermals ein (8_{30}), und nach der Verklärung wehrt er seinen Vertrauten wiederum die Mittheilung dessen, was sie geschaut haben (9_{9}). Indessen schon vor der Szene von Caesarea Philippi hatte der wachsende Ruf des Wunderthäters allerlei Urteile beim Volke hervorgerufen, die von einer höheren Schätzung zeugten (6_{14}f.). So konnte auf die Dauer das Geheimnis nicht im engen Kreise bewahrt bleiben. Schon in Jericho begrüsst ihn ein Blinder mit der messianischen Anrede (10_{47}). Beim Einzuge in Jerusalem (11_{1}ff.) feiert ihn dann das Volk als den verheissenen messianischen König. Und jetzt nimmt er diese Huldigung an. Endlich bekennt er sich selbst vor dem Hohenpriester in der feierlichsten und ausdrücklichsten Weise als Messias (14_{61}f.). Über seinem Kreuze steht die Inschrift: »der König der Juden« (15_{26}).

Dies etwa ist das Bild des messianischen Lebens Jesu, das

die herrschende kritische Ansicht im Markusevangelium gezeichnet findet[1]), das eben darum den besten Ausgangspunkt für unsere Untersuchung bildet.

Gewonnen wurde das Bild zunächst bei einem Vergleiche des Markus mit Matthaeus. Einige Seiten von Ritschl[2]) haben hier besonderen Eindruck gemacht. Es ergab sich, dass Matthaeus bereits vor dem Petrusbekenntnis mehrfach von öffentlicher messianischer Anerkennung Jesu redet (9 27, (12 23), 15 22, vgl. 14 33), gleichwohl aber das Bekenntnis als eine Offenbarung hinstellt; ferner, dass er das Verbot Jesu ihn kundzumachen teils auslässt, da es für seine Gesamtanschauung wertlos ist, teils, wo er es beibehält, an grosse Volksmengen ergehen lässt (8 4, 12 15. 16), also zur Sinnlosigkeit macht. D. h. es ergab sich, dass er eine planvolle und organisierte Darstellung verkannt und gestört hat, eben damit aber, dass Markus, der sie bietet, der ältere ist.

Allein man ging dann sofort einen grossen Schritt weiter: in der Darstellung des Markus fand man — vielleicht unter Abstrichen im Einzelnen — den geschichtlichen Verlauf selbst.

Und hat sie nicht in der That ihr Siegel an der innern Geschlossenheit des Ganzen? Kommt nicht durch diese zentrale Stellung des Petrusbekenntnisses erst Leben in die Ereig-

1) Es sei hier u. a. auf folgende Darstellungen verwiesen: Weisse, Die evangel. Geschichte (1838), I, bes. S. 529 f., Wilke, Der Urevangelist (1838), S. 630 ff., Ritschl, Über den gegenwärtigen Stand der Kritik der synopt. Evangelien, Tübinger theol. Jahrbb. 1851, bes. S. 513 ff., H. Holtzmann, Die synopt. Evangelien (1863), bes. S. 431 ff., 484 f., wesentlich identisch mit der Darstellung in der Einleitung in das N. T.[3] S. 367 ff. und der gleichlautenden im Handkommentar I (Einleitung zu den synopt. Evang.), ferner Lehrb. der neutestamentl. Theologie I S. 234—304, Weizsäcker, Untersuchungen über die evangel. Geschichte (1864), bes. S. 108 ff., 468 ff., Wendt, Lehre Jesu I S. 3 ff., Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu[2]. Vgl. auch die Andeutungen bei Schürer, Theol. Lit.-Ztg. 1892, col. 646, bei Wernle S. 196 f. und bei Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI, S. 202 ff., bes. 211. In dem Hauptpunkte, dem Gedanken, dass das Petrusbekenntnis planmässig als erste Erkenntnis der Würde und des Wesens Jesu hingestellt werde, gehört auch Hilgenfeld hierher (Das Markusevang. (1850), S. 56, 119, Die Evangelien (1854), S. 137 f.), trotzdem er den Matthaeus dem Markus voranstellt, ebenso Strauss.

2) S. d. vorige Anm.

nisse der Geschichte Jesu? Jesus selbst, die Jünger, das Volk im Verhältnis zu ihm — alles zeigt Bewegung und Fortschritt. Das stärkste Bollwerk aber liegt für diese Auffassung in der Darstellung des Petrusbekenntnisses selbst. Man hat die Szene anders verstanden [1]). Petrus soll nur einen längst vorhandenen Glauben an Jesu Messianität neu bekräftigt haben, die Jünger thun im Gegensatz zum Volke, das sich von ihm abwendet, das Gelöbnis, an ihm festzuhalten. Aber da scheint doch das erneute Verbot nach dem Bekenntnis (8 30, 9 9) scharf zu protestieren. Und ebenso deutlich scheint die enge Verknüpfung von Leidensweissagung und Bekenntnis sowie die schnelle Anreihung der Verklärung der Bekenntnisszene den Charakter eines epochemachenden Ereignisses aufzuprägen. Ja selbst der Zusatz des Matthaeus, dass Jesus das Bekenntnis als göttliche Offenbarung feiert und den Sprecher selig preist, klingt ganz nach einer überraschenden Erleuchtung. So scheint denn schon diese Szene allein, soll sie bleiben, was sie ist, den starken Beweis in sich selbst zu tragen, dass Jesus erst kurz vor seinem Zuge nach Jerusalem als Messias offenbar geworden ist [2]).

Trotz alledem hält der Eindruck, dass bei Markus eine innerlich folgerichtige und geschichtlich verständliche Gesamtauffassung vorliege, nur so lange vor, als wir wichtige Geceninstanzen ignorieren.

Solche dürfen freilich nicht von aussen her genommen werden, von fertigen Meinungen über das Leben Jesu oder von andern Quellen. Sonst verwirrt man die Fragen. Es kommt nur auf die Auffassung des Markus selbst an, auf eine Kritik nach dem, was in ihm liegt.

Eine Vorfrage bedarf hier jedoch der Klarstellung. Hat Markus die gedachte Entwicklung im messianischen Leben Jesu darstellen wollen, oder hat er sie unbewusst und dennoch treu

---

1) z. B. B. Weiss, Leben Jesu [1] II, S. 264 ff., auch Delff, Gesch. des Rabbi J. von Nazareth (1889), S. 125, in andrer Art J. Weiss, Die Nachfolge Christi, S. 31 ff. (vgl. Exkurs I).

2) Das haben selbst solche Forscher in ihrer Weise anerkannt, die von ihren Prämissen aus Bedenken hegen müssten. S. Ewald, Gesch. Christus' und seiner Zeit (1855), S. 328, 336. Keim, Gesch. Jesu von Nazara II, S. 545 ff.

beschrieben? Einer Meinung wird man hier folgen müssen. Welche Bedeutung die Frage im Vergleich mit andern Interessen für Markus hatte, mag zweifelhaft bleiben. Aber man kann nicht annehmen, dass er im Ganzen vom Anfang bis zum Ende seines Werkes eine solche Entwicklung mit Bewusstsein darstellte, und dann doch alle Augenblicke von diesem Bewusstsein wieder verlassen werden konnte.

Manche Kritiker haben nun ausdrücklich von der Absicht des Markus gesprochen [1]). Wichtiger ist, dass dies von ihrem Standpunkte aus durchaus sachgemäss, ja notwendig ist.

Ein Markus, der blind in einer Fülle von einzelnen Momenten einen innern Fortschritt der Geschichte gezeichnet hätte, ist nicht wohl vorzustellen. Der Zufall müsste da gewaltet und jedes an seinen Ort geschüttelt haben, und der kann soviel nicht leisten. Gerade wenn wir — nach der durchgängigen Voraussetzung der Kritik — annehmen, dass Markus das Beste, was er bietet, aus Erinnerungen an Vorträge des Petrus oder Gespräche mit ihm schöpfte, d. h. dass er die Ordnung seiner Darstellung zum grossen Teile selber schuf, wäre es ganz unbegreiflich, dass er bei der Niederschrift seiner Erzählung eine so in sich zusammenstimmende Gruppierung zahlreicher Einzelheiten von ungefähr getroffen hätte.

Unter dieser Voraussetzung lässt sich nun aber allerdings Erhebliches gegen die dem Markus zugeschriebene Auffassung des messianischen Geschichtsverlaufs einwenden.

Zuerst ist klar, dass eine Menge Dinge zwischen den Zeilen des Markus gelesen werden müssen, wenn man eine wirklich verständliche Entwicklung in ihm nachweisen will.

Weshalb verbietet Jesus fortwährend, von seiner messianischen Würde und von seinen Wunderthaten zu sprechen? Weshalb schweigt er gegenüber den Jüngern? Das Motiv: er will sie von innen heraus die rechte Stellung zu ihm gewinnen lassen, ist nicht angedeutet und versteht sich nicht von selbst. Weshalb

---

1) z. B. Ritschl S. 515, Wendt S. 3: »Man kann über die geschichtliche Richtigkeit der Anschauung (des Markus) streiten, man kann aber nicht leugnen, dass sie bei M. wirklich vorhanden ist und von ihm mit Geflissentlichkeit zur Geltung gebracht wird«.

soll dem Volke gegenüber auch nach dem Ereignis bei Caesarea Philippi das Geheimnis gehütet werden? Markus schweigt. Ebenso müssen wir erraten, dass Jesus auf sein Leiden hinweist, um den messianischen Glauben der Jünger von jüdischen Schlacken zu reinigen. Würde man nicht gelegentlich eine Andeutung solcher Motive erwarten? Giebt der Erzähler nicht sonst Erläuterungen, wie die, dass Jesus die Gedanken seiner Gegner durchschaute, oder dass er die Jünger wählte, damit sie in seiner Begleitung seien und er sie aussende (3_{14}), oder dass Pilatus den Neid der Hohenpriester erkannte (15_{10}), von Erklärungen wie 7_{3}ff. (über die jüdischen Waschungen) zu schweigen?

Noch empfindlicher ist, dass eine Verbindung zwischen gewissen Momenten fehlt, wo sie recht nötig wäre. Nach der zweiten Speisung scheinen die Jünger entfernter vom Verständnis Jesu denn je; denn sie missdeuten sein Wort vom Sauerteige der Pharisäer gröblich und haben aus den Speisungen keine Lehre gezogen (8_{15}ff.). Wie kommen sie nun dazu, bald nachher, ganz überraschend diese grosse Erkenntnis zu gewinnen (8_{27}ff.)? Diese Kluft ist natürlich längst aufgefallen. Ob die Erkenntnis nun vorbereitet war oder blitzartig kam — bei einem Erzähler, der etwas von der Bedeutung dieses Wechsels fühlt, wäre eine Andeutung am Platze. Denn Markus ist doch nicht blos ein trockener Chronist. Oder schreibt er nichts, weil er nur sagt, was er genau weiss? Hat er denn über diesen wichtigsten Zeitpunkt von seinem Lehrer so wenig erfahren? Oder sollen wir die Speisungsgeschichte samt dem folgenden Missverständnis als unhistorisch streichen? Damit wäre leider gar nichts gewonnen für die Frage, wie Markus sich die Sache gedacht hat.

Ferner: wie kommt plötzlich der Blinde von Jericho zur Erkenntnis des Davidssohnes? Wie gelangte das Geheimnis über den Jüngerkreis hinaus? Wie kann ihn gleich nachher die Menge beim Einzuge als Messias begrüssen? Die Anrede des Blinden scheint allerdings als bedeutungsvoll markiert zu sein, wenn erzählt wird, dass »viele« — von den Jüngern oder vom begleitenden Volke? (10_{48}) — ihn bedräuten, er möge schweigen, aber dadurch wird nicht klarer, woher seine Messiaserkenntnis stammt, und ob Markus mit jener Bemerkung wirklich sagen

will: jetzt beginnt die öffentliche Messianität, ist noch sehr die Frage. Warum sagt er es denn nicht? Er bemerkt doch 6_{14}, dass Jesu Name bekannt wurde. Die messianische Huldigung beim Einzuge aber ist bei Markus eine ganz isolierte Geschichte. Wie sie keine Folgen hat, so ist sie auch in keiner Weise verständlich vorbereitet.[1] Das Bekanntwerden der Messianität Jesu bleibt also undurchsichtig — wenn man nicht von Neuem beginnt zwischen den Zeilen zu lesen. Schon diese Punkte machen bedenklich. Nach einer absichtlichen Berichterstattung über die messianische Entwickelung sieht die Erzählung nicht aus.

Zum Negativen aber kommt Positives. Ich hebe folgende Punkte hervor[2]).

1) Wenn Jesus den Kranken — von den Besessenen sehe ich hier ab — wiederholt befiehlt, die Heilung geheimzuhalten, so verrichtet er doch seine Wunder häufig in voller Öffentlichkeit. Darin liegt ein innerer Widerspruch der Darstellung des Markus, wenn anders jenen Geboten ein einheitlicher Gedanke zu Grunde liegt. Setzten die öffentlichen Heilungen an einem bestimmten Momente ein, wo diese Gebote aufhören, so könnte man von einer durch die Umstände hervorgerufenen neuen Praxis Jesu sprechen. In Wahrheit haben wir mindestens bereits 2_{1}ff. eine Heilung vor aller Augen, das geheime Wunder kehrt aber noch 5_{43}, ja noch 7_{36} und 8_{26} wieder. Man muss besondere Gründe ausklügeln, weshalb der Wunderthäter hier so, dort anders verfährt[3]).

Der Thatbestand lässt sich auch so ausdrücken: durch die Öffentlichkeit vieler Wunder werden die späteren Verbote nach Wunderthaten zwecklos. Zwecklos erscheinen sie aber noch um eines zweiten Grundes willen: die Geheilten kehren sich ja nicht an das Verbot (1_{45}, 7_{36} f. vgl. 5_{19} f.)[4]). »Je mehr er verbot, desto mehr breiteten sie es aus.“ Nach Markus müsste man hinzu-

1) Ähnlich auch B. Weiss, Leben Jesu II, S. 266.

2) Einiges Verwandte bei B. Weiss, II, S. 265 (doch s. Exkurs I), ferner bei Delff S. 124.

3) Die Stelle 5_{19}f. bleibe hier ganz bei Seite.

4) Auch allgemeine Bemerkungen über das Aufsehen, das Jesu Wunder erregten, wie 1_{28}, 6_{54}ff. gehören hierher.

setzen: je mehr sie es ausbreiteten, um so mehr verbot er es. Das klingt weniger sinnvoll.

Dieser Punkt scheint nun freilich mehr die objektive Denkbarkeit des von Markus gebotenen Zusammenhanges als das Bewusstsein des Markus zu berühren. Man sagt vielleicht: Markus hat es gar nicht gemerkt, dass seine Vorstellung vom späten Bekanntwerden des Messias hier bedroht ist, er hat die Konsequenz seiner Darstellung nicht gezogen. Deshalb folgt nicht, dass er überhaupt keine Vorstellung von der fraglichen Entwickelung hatte. Allein diese Auskunft genügt schwerlich. Denn nichts liegt näher, als dass Markus die Wunderthaten als Äusserungen des Messias verstanden hat. Ich komme darauf später zurück.

2) Bei der Auferweckung der Tochter des Jairus (5_{35}ff.) steht die Zuziehung der drei Vertrauten sichtlich in engster Beziehung zum Verbote. Die Menge soll das Wunder nicht erfahren, die Vertrauten dürfen es wissen. Befürchtete nun Jesus, dass seine Wunder, auf den Markt gebracht, zu Verrätern seiner Würde werden könnten, so hat er offenbar seinen Vertrauten diese Erkenntnis damals nicht vorenthalten wollen, ja selbst das Möglichste gethan, sie hervorzurufen. Wie stimmt das mit der üblichen Meinung, dass Jesus sich vor dem Petrusbekenntnis auch den Jüngern nicht offenbart und nur durch seine Erziehung ihre Erkenntnis vorbereitet? Diese Frage hätte sich auch Markus stellen dürfen, wenn er überhaupt die Meinung hatte, die man ihm zuschiebt. Doch wichtiger ist Anderes.

3) Es ist den Kritikern natürlich nicht entgangen, dass die Stellen 2_{10} und 2_{28} ihrer Auffassung ungünstig sind. Jesus nennt sich hier den »Menschensohn« und allem Anschein nach macht er hohe Aussagen von sich. Denn er beansprucht das Recht Sünden zu vergeben und die freie Gewalt über das Sabbatgebot. Bedeutet der »Menschensohn« den Messias, so hat sich Jesus nach Markus längst vor dem Petrusbekenntnis als solchen bezeichnet, und zwar in voller Öffentlichkeit.

Es ist interessant, wie die Kritik sich dieser Folgerung entzieht. Man sagt[1]), der Abschnitt 2_{1}—3_{6} enthält deutliche Spuren einer Sachordnung, er ist also chronologisch unbrauchbar.

---

1) Z. B. Holtzmann HC[1], S. 84, Baldensperger S. 176f., 252f.

Folglich wird Markus hier eine chronologische Versetzung vorgenommen haben, der Titel »Menschensohn« ist antezipierend gebraucht. Die Stellen stehen also mit der späten Messiaserkenntnis der Jünger nicht im Widerspruch.

In dieser Deduktion steckt leider ein Fehler. Es handle sich hier immerhin um Sachordnung, die Gründe dafür sind plausibel[1]). Das ist eine schätzenswerte Erkenntnis für unser Urteil über die Chronologie des Markus, aber was soll es für die Auffassung des Markus selbst beweisen? Die Thatsache bleibt, dass Markus diese Perikopen an einer bestimmten Stelle seiner fortschreitenden Erzählung eingereiht hat. Folglich ist damit nichts erklärt, dass man die beiden Stellen »erratische Blöcke« nennt. Erratische Blöcke dieser Art sind eben sehr schlimm für Markus, d. h. für den Pragmatismus, den man in ihm findet. Alles ist in Ordnung, wenn der Erzähler von dem geschichtlichen Fortschritt, den er schildern soll, selbst nichts mehr weiss. Ist diese Voraussetzung unmöglich, so wird es unverständlich, dass er Daten bringt, die das nackte Gegenteil seiner Gesamtanschauung enthalten, und man darf nicht sagen, solche kleine Ausnahmen bedeuteten nicht viel. Was hinderte denn Markus, der alles so vortrefflich gestellt haben soll, die Stellen anderswo zu bringen oder an ihrer jetzigen Stelle den »Menschensohn« zu unterdrücken? Nur in einem Falle wäre vielleicht ein psychologisches Verständnis möglich: wenn Markus hier einer Quelle nachschriebe. Worauf gründen wir aber eine solche Hypothese?

Ganz das Gleiche gilt gegen eine zweite Erklärung. Nach der neueren (übrigens ja schon alten) Auffassung soll der Menschensohn an den beiden Stellen ursprünglich einfach den Menschen (barnascha) bedeuten. Nun, dann sind sie natürlich nicht mehr Beweise für einen früheren Gebrauch des messianischen Namens durch Jesus[2]). Allein dies Urteil kommt zu

1) Gutes z. B. bei B. Weiss, das Markusevangelium und seine synopt. Parallelen (1872) S. 22, L. J. I, S. 46 und schon bei Hilgenfeld, die Evangelien, S. 130.

2) Holtzmann, Neutest. Theol. I, S. 256, 263 f. Wellhausen, S. 203. Hier heisst es: »Da also an diesen beiden Stellen der Ausdruck barnascha nur durch falsche Deutung specificiert ist, so kommt der-

früh. Auf Markus, nicht auf Jesus kommt es zunächst an. Der ursprüngliche Sinn der Stelle ist hier durchaus gleichgiltig. Fest steht das Eine, dass Markus hier vom »Menschensohn« im gleichen Sinne spricht wie überall. Die Schwierigkeit bleibt demnach dieselbe wie vorher.

Aber ein anderer Weg bleibt noch offen. War der Titel Menschensohn eine zunächst rätselhafte und absichtsvoll rätselhafte Selbstbezeichnung Jesu, so konnte er ihn von Anfang an gebrauchen[1]). Diese beliebte Meinung kann hier nicht nebenbei geprüft werden. Wir brauchen aber auch hier nur zu fragen, wie Markus sich die Sache denkt. Ich wüsste nicht, was bei ihm auf diese Auffassung hindeutet. Nirgends auch nur eine Notiz, die uns sagt, dass man ob dieses Namens stutzig wurde, ihn nicht verstand, oder dass Jesus ihn in bestimmter Absicht wählte. Der Leser empfängt aus dem Evangelium, wenn er es ohne eine Theorie betrachtet, nur den Eindruck, dass Jesus sich im Anfange als den Menschensohn bezeichnet, und dass er später — häufiger — dasselbe thut, vor den Jüngern, aber auch vor den Gegnern. In den späteren Fällen kann die Tendenz sein Wesen zu verhüllen jedenfalls nicht mehr von Markus vorausgesetzt sein. Sollen wir zu der Vermutung greifen, dass Jesus — und zwar wieder in der Vorstellung des Markus! —, nachdem er sein Wesen offenbart hatte, aus andern Gründen den Namen beibehielt, dass der Name vom Petrusbekenntnisse an also einen anderen Klang hat? Das mag denkbar sein, aber offenbar geraten wir hiermit auf Triebsand.

Ich behaupte nicht, dass ich bewiesen habe, Mr. 2 10. 28 sei unvereinbar mit dem vorausgesetzten Plane des Schriftstellers — es könnte ja noch weitere Möglichkeiten geben, z. B. die, dass Markus den Titel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου eigentlich nicht mehr als messianischen Namen empfindet. Es genügt mir der Nachweis, dass die Kritik noch keine Erklärung geboten hat, durch die die Stellen sich mit ihrer Auffassung einleuchtend vereinigen. Und ihr liegt in diesem Falle die Pflicht des Beweises ob.

---

selbe als Selbstbezeichnung Jesu bei Markus (!) vor dem Petrusbekenntnis überhaupt nicht vor«. Vgl. auch S. 206.

1) Z. B. Holtzmann, Synopt. Evang. S. 493, Weizsäcker, S. 429 ff.

Nicht einmal die Beobachtung ist von Bedeutung, dass — abgesehen von $2_{10.28}$ — der Gebrauch des Namens Menschensohn als Messiastitel sofort mit der Messiasproklamation (8_{27}) beginne[1]). Die Thatsache, dass der Terminus zwischen 2_{28} und 8_{27} nicht vorkommt, kann sehr wohl zufällig, u. a. durch die Natur der Erzählungsstoffe bedingt sein. Zwischen 10_{45} und 13_{26} fehlt er ebenfalls.

Übrigens kommt uns ein weiteres Wort zu Hilfe. Jesus sagt 3_{27}:

> Niemand vermag in das Haus des Starken einzudringen und seine Werkzeuge zu rauben, er habe denn den Starken zuvor gebunden, alsdann mag er sein Haus plündern.

Dies Wort hat für Markus den ganz bestimmten Sinn, dass Jesus den »Starken« d. h. den Satan selbst überwunden hat, daran lässt sich nicht zweifeln. Ein messianischer Titel liegt hier nicht vor. Aber hat der Evangelist, wenn er Jesus so reden lässt, ihm eine weniger starke Selbstaussage zuschreiben wollen, als in dem Gebrauch eines messianischen Namens läge? Hat er etwa, weil es auch sonst Exorcisten gab, gedacht, dass noch andere als der Messias den Satan überwältigen könnten? Gewiss ist, dass nach seiner ganzen Schrift Jesus sich auf Erden gerade damit ganz besonders als Messias ausweist, dass er das Dämonenreich und seinen Fürsten bekriegt und überwindet. Auch diese Stelle steht vor 8_{27}.

4) Ganz Ähnliches gilt von dem »Bräutigam« $2_{19.20}$. Für Markus ist das notwendig ein Name von messianischem Klange. Diese Stelle ist jedoch in andrer Hinsicht noch wichtiger.

> Solange die Brautführer den Bräutigam bei sich haben, können sie nicht fasten. *Es werden aber Tage kommen*, da der Bräutigam von ihnen genommen wird, und dann werden sie fasten an jenem Tage.

Das ist eine Leidensweissagung, nicht, wie man immer wieder lesen muss, eine »Ahnung« oder »leise Andeutung«[2]),

---

1) Holtzmann, Neutest. Theol. I, S. 249 f., Brückner, Jesus »des Menschen Sohn«, Jahrbb. f. prot. Theol. 1886, S. 267. Auch Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[4] (1901), S. 387, legt darauf Gewicht.

2) Z. B. Titius, Jesu Lehre vom Reiche Gottes (Neutest. Lehre v. d. Seligkeit I), S. 17.

sondern eine Weissagung in aller Form. Eine solche darf Markus schon wegen des Petrusbekenntnisses an so früher Stelle nicht bringen, erst recht nicht, wenn die Leidensverkündigungen erst mit 8_{31} einsetzen sollen. Daher hier abermals der Vorschlag der chronologischen Verschiebung, die Ermittelung eines älteren, unbedenklichen Sinnes, ausserdem die kritische Beseitigung des Wortes[1]). Alles vielleicht mögliche Gedanken, wenn es sich nur um die einzelne Stelle handelt, dagegen Verstösse gegen die eigene Voraussetzung wie zuvor, wenn es auf die Vorstellung des Markus vom Geschichtsverlaufe ankommt.

Indessen diese früheste Weissagung ist noch »dunkel«[2]). Folgt das daraus, dass Jesus ein Bild gebraucht? Jedes Kind versteht, dass Jesus von sich selbst und von seinem Tode spricht. Denkt man sich das Wort wirklich gesprochen, so war es auch für die Hörer nach dem Zusammenhange der Rede kaum dunkler als irgend eine andere Weissagung. Warum soll denn Markus hier an ein besonders geheimnisvolles Wort denken? Seine Parabelauffassung (4_{11}f.) nötigt ihn gewiss nicht dazu. Freilich 8_{32} bemerkt er, dass Jesus nach dem Petruswort »frei heraus« (*παρρησίᾳ*) sein Leiden ankündigte. Aber muss das im Gegensatze zu 2_{19} f. gemeint sein?[3]) Dieser Text enthält keine Andeutung, dass Jesus nicht verstanden wurde; und das *παρρησίᾳ* wird sich in andrer Weise befriedigend erklären[4]).

Dazu kommt noch eins. Markus hat gar nicht ausgesprochen, dass Jesus erst damals begonnen habe, den Leidensweg zu enthüllen. Matthaeus hat freilich den Markus so verstanden, das zeigt sein *ἀπὸ τότε ἤρξατο δεικνύειν* 16_{21}[5]). Aber Matthaeus kann für Markus hier nicht massgebend sein. Markus

---

1) S. u. a. Weizsäcker S. 475, Holtzmann HC z. St., auch Keim II S. 364, 561, B. Weiss, L. J. II S. 279. In den Erklärungen bemerkt man vielfach Schwanken und Unsicherheit. — Jülichers Methode (Gleichnisreden Jesu II, S. 186 ff.), hinter das überlieferte Wort zum Ursprünglichen zu gelangen, scheint mir anfechtbar.

2) Z. B. Holtzmann, Neutest. Theol. II. S. 287.

3) B. Weiss, Das Markusevangelium, S. 286, Holtzmann z. St., Wernle, Zeitschr. für neutest. Wissensch. 1900, I, S. 45.

4) S. unten S. 100.

5) Matthaeus sagt auch 4_{17}: *ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν* vgl. 26_{16} (anders Mr. 1_{14} f., 14_{11}).

sagt zwar auch ἤρξατο διδάσκειν, aber man sollte nicht übersehen, dass es 10 32 von Neuem heisst:

ἤρξατο αὐτοῖς λέγειν τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν [1]).

D. h. es handelt sich nur um die Umschreibung des Verbs mit ἄρχεσθαι, die im Markusevangelium so häufig ist und z. B. gleich 8 32 in dem von Petrus gesagten ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ wiederkehrt.

Nach dem allen schliesse ich: Markus zeigt ebensowohl durch das, was er nicht sagt, wie durch eine Reihe bestimmter Angaben, dass er selbst von der ihm beigelegten Geschichtsauffassung kein Bewusstsein gehabt hat. Seine Darstellung ist überhaupt zu verwirrt, um aus ihr unmittelbar ein klares Bild gewinnen zu können. Demnach scheitert die von der herrschenden Kritik vertretene Auffassung.

Jedoch zunächst nur ihre Auffassung des Evangeliums. Der wirkliche Hergang könnte dennoch ihrer Vorstellung in Hauptpunkten entsprechen. Lässt sich die Darstellung des Markus nicht von widerstrebenden Momenten reinigen? Das wäre ein willkürliches Verfahren und keine sichere Lösung. Wenn Markus selbst ein widerspruchsloses Bild der Entwicklung nicht mehr entnommen werden kann, woher haben wir die fertige Anschauung, die ihn richten soll? Sie stammt ja nur aus dem nicht richtig verstandenen Markus oder aus subjektiven Gedanken. An sich ist es ja wohl denkbar, dass dem Evangelium ein klarer Aufriss zu Grunde liegt, der von einem Überarbeiter verunstaltet wurde, wie denn ja Matthaeus unter allen Umständen Zusammenhänge seiner Vorlage gestört hat. Doch warum muss es so sein? Schon wenn wir die zusammenstimmenden Nachrichten den andersartigen gegenüberstellen, bleibt immer der Zweifel, ob das scheinbar Zusammenstimmende wirklich gleichartig und historisch gleich**wertig** ist. Wenn freilich das Petrusbekenntnis im Sinne der Kritik ein von vornherein feststehendes Datum wäre, so wäre damit ein Richtmass gegeben, mit dem sich wenigstens einiges machen liesse. Vor näherer Untersuchung lässt sich aber nicht mit Sicherheit bestimmen, ob dies Datum wirklich mehr wert ist als eine Anzahl anderer Nachrichten, die sich ihm nicht fügen.

---

1) Matthaeus hat in der Parallele 20 17 ein blosses εἶπεν.

Andrerseits wäre es sehr übereilt, dem Petrusbekenntnis eine Deutung zu geben, die es zu einer blossen Bekräftigung längst gehegter Erkenntnis herabdrücken würde. Darin hat die Kritik zweifellos Recht: ist dies Bekenntnis im Wesentlichen treu überliefert, so liegt — ganz abgesehen von allem andern, was in seiner Nähe steht, und was vielleicht erst von Markus mit ihm kombiniert sein könnte — nichts näher, als in ihm ein Ereignis im Jüngerleben zu sehen.

Die Alternative: entweder Entwertung des Jüngerbekenntnisses oder späte Erkenntnis der Messianität und absichtliche Verhüllung Jesu in der Hauptzeit seines Wirkens ist zwar oft formuliert worden. Aber warum muss sie richtig sein? Ich ziehe einstweilen aus der dargelegten Beschaffenheit des Markusberichts nur e i n e Folgerung: dass nichts dringender ist, als seine Daten in gründlicher Kritik zu untersuchen.

2.

Die Selbstverhüllung des Messias.

Nach dem Berichte des Markus hat Jesus noch über das Jüngerbekenntnis hinaus, bis in seine letzte Zeit seine messianische Würde streng und geflissentlich geheim gehalten.

Die V e r b o t e, die er in dieser Absicht an die verschiedensten Personen richtet, sind der erste wichtige Gegenstand unserer kritischen Betrachtung.

Unter ihnen treten als eine besondere Klasse die an die Dämonischen gerichteten Verbote hervor. Nicht weil sie an sich besondere Charakterzüge hätten, sondern weil sie eng mit der Nachricht verknüpft sind, dass die Dämonischen ein eigentümliches Vermögen besassen, Jesus als Messias zu erkennen, und eine eigentümliche Neigung, ihn als solchen anzureden.

Das geschichtliche Urteil über die Messiaserkenntnis der Dämonischen ist von wesentlicher Bedeutung für das Urteil über Jesu Verbote. Daher beginnen wir mit einer Prüfung jener Berichte.

Die Messiaserkenntnis der Dämonen.

Markus bietet für diese Frage folgendes Material.

1 23—25: [23]Und alsbald war in ihrer Synagoge [zu Kapharnaum] ein Mensch mit einem unreinen Geiste, und er schrie auf: [24]was haben wir [nicht: ich] mit dir zu schaffen, Jesus von Nazaret? Gekommen bist du, uns zu verderben[1]). Wir wissen (*οἴδαμεν*, v. l. *οἶδα*), wer du bist: der Heilige Gottes. [25]Und es bedrohte ihn Jesus: verstumme und fahre von ihm aus . . . . .

1 34: Und er heilte Viele, die an mancherlei Krankheiten litten, und trieb viele Dämonen aus, und er hinderte (*οὐκ ἤφιεν*) die Dämonen zu reden, weil (*ὅτι*[2])) sie ihn kannten.

3 11.12: [11]Und die unreinen Geister (*πνεύματα*), sowie sie ihn erschauten, stürzten vor ihm hin (*προσέπιπτον αὐτῷ*), schrieen und sprachen (*λέγοντες*, v. l. *λέγοντα*): du bist der Gottessohn. [12]Und heftig (*πολλά*, fort und fort) bedrohte er sie, sie sollten ihn nicht offenbar machen.

5 6.7: (Der Dämonische von Gerasa) : . . . [6]Und da er Jesus von ferne erblickte, lief er und fiel vor ihm nieder und schrie auf mit lauter Stimme: [7]was habe ich mit dir zu schaffen, Jesus, Sohn Gottes des Höchsten? Ich beschwöre dich bei Gott, quäle mich nicht . . . .

9 20: (Der dämonische Knabe) . . . . Und sobald er ihn (Jesus)[3]) erblickte (*ἰδών*), zog ihn der Geist (*τὸ πνεῦμα*) alsbald im Krampfe zusammen, und er fiel zur Erde und wältzte sich schäumend.

Aus diesen Berichten ergiebt sich aufs Klarste, welche Vorstellung der Erzähler von diesen Hergängen hat[4]). Diese Vorstellung ist zunächst festzustellen.

Kommt es auf Markus an, so ist es geradezu falsch von

---

1) Schwerlich als Frage zu fassen.

2) Nicht mit »dass« zu übersetzen, da *λαλεῖν*, nicht *λέγειν* vorhergeht. Der Grund des Hinderns ist angegeben.

3) Richtig erläutert Holtzmann, HC z. St.: den Messias.

4) Vergl. im Allgemeinen zu diesem Gegenstande die gehaltvollen, trefflichen Artikel von J. Weiss in der Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche[3] Bd. IV (»Dämonen« und »Dämonische«).

der Messiaserkenntnis der Dämonischen zu sprechen[1]). Nicht die Menschen, sondern die in ihnen wohnenden Dämonen haben die Erkenntnis, es ist die Erkenntnis übernatürlicher Wesen. Und das Objekt ihrer Erkenntnis ist ebenfalls übernatürlich: es ist nicht der menschliche Jesus als solcher, sondern es ist der mit dem *πνεῦμα* ausgestattete, der übernatürliche Jesus, der Sohn Gottes. Ein unmittelbarer, an irdische Vermittlungen nicht gebundener Rapport besteht zwischen ihm und ihnen. Der Geist begreift den Geist, und nur der Geist begreift ihn. Deshalb liegt die Idee, dass Jesu Messianität Geheimnis war, nicht blos in dem Gebote zu schweigen, sie liegt schon an und für sich in dem Zuge, dass die Dämonen um ihn wissen. Ihr Wissen ist Geheimwissen. Es ist aber ein interessiertes Wissen. Denn der Träger des Geistes erscheint als Feind der »unreinen Geister« auf dem Plan und als übermächtiger, gebietender Feind. In Macht gebietet er ihnen, und sie müssen ihm gehorchen (1 27).

Aus dieser Anschauung erklären sich die einzelnen Züge der Erzählung ungezwungen. Der Dämon spricht aus dem Kranken und statt seiner, und das dämonische Gemeingefühl äussert sich darin, dass er gleich im Namen seiner Genossen mitredet (1 24: *τί ἡμῖν καὶ σοί; κτλ.*). Jesus spricht seinerseits auch nicht zum Kranken, sondern herrscht den Dämon selber an. Einer Bekanntschaft des Kranken mit Jesus bedarf es nicht, er braucht ihn nur von weitem zu sehen, so wittert der Dämon sofort den Gegner (5 6, vgl. 9 20), und obwohl er ihn fürchten muss, zieht es ihn magisch zu ihm hin, er huldigt seiner Macht und nennt ihn mit seinem Menschennamen[2]). Die Furcht, die aus der Gewissheit des nahenden Verderbens entspringt, hebt Markus deutlich hervor, ebenso stark aber das dämonische Wissen als solches. Am auffallendsten zeigt sich das 1 24: der Dämon giebt nicht blos seiner Erkenntnis Ausdruck, sondern er betont, dass er (und seinesgleichen) diese Erkenntnis besitze (*οἴδαμέν σε τίς εἶ*).

---

1) Dass Aussagen über den Geist mit solchen über den Kranken wechseln, spricht nicht dagegen.

2) Der letzte Zug braucht nicht aus der Dämonenanschauung geflossen zu sein, ja es ist wahrscheinlicher, dass es ein Zug naiver Erzählung ist, die nicht fragt, ob die Personen, die Jesus ansprechen, ihn schon kennen.

Die heutige Auffassung der neutestamentlichen Dämonengeschichten stösst sich an vielem nicht mehr, woran sich andere Zeiten gestossen haben. Da die Zeit, in die die Geschichten gehören, prinzipiell ebenso über die Vorgänge denkt wie die späteren Berichterstatter, da die Exorcisten es nach ihrer eignen Vorstellung mit Geistern zu thun haben, da die Kranken selbst an ihre Besessenheit glauben, so werden sofort eine ganze Anzahl zunächst fremdartiger Erscheinungen historisch erklärlich. Dass der Dämonenaustreiber — also auch Jesus — den Dämon selbst anspricht, erscheint uns nur natürlich. Dass ein Bericht das Wort, den Aufschrei des Kranken als Äusserung des Dämons ansieht, kann uns durchaus nicht mehr ein Kennzeichen seines unhistorischen Charakters sein [1]). Dass des Besessenen Selbstbewusstsein alteriert ist, dass sich vielleicht ein Doppelbewusstsein kundgiebt, halten wir mit Recht bei Kranken, die einen Dämon in sich wissen, für begreiflich.

Verstehen wollen, bevor man kritische Verdikte fällt, ist gut, und damit rechnen, dass auf solchem Gebiete Dinge, die wir noch nicht begreifen, darum nicht unmöglich sind, ist ganz recht. Aber fast scheint es, als ob wir mit allem notwendigen Nachempfinden auf dem Wege wären, den gesunden kritischen Sinn abzustumpfen, der nicht weniger notwendig ist. Am Ende kommen wir noch dahin, das Gespräch Jesu mit dem Dämon des Geraseners (5 9. 10) unbesehens als treue Überlieferung hinzunehmen, es für selbstverständlich zu achten, dass der Dämonische die Rolle des Dämons agiert, und selbst sein Bangen um das künftige Wohl des Dämons (5 10 ff.) »psychologisch ganz begreiflich« zu finden. Die Grenze zwischen dem, was aus der Vorstellung des Erzählers geflossen ist, und dem, was geschichtlich

1) Eine besonders schöne Illustration giebt eine von Harnack (Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte, Texte u. Untersuchungen VIII, 4 S. 121; vgl. überhaupt S. 104—124) angezogene Äusserung des Cyprian (ad Demetr. 15): »O wenn Du die Dämonen hören und in jenen Momenten sehen wolltest, wenn sie von uns beschworen, mit geistlichen Geisseln gequält und durch folternde Worte . . . . ausgetrieben werden, wenn sie, mit menschlicher Stimme heulend und ächzend und durch göttliche Macht die Geisselhiebe und Schläge empfindend, das kommende Gericht bekennen müssen.« Mehr kann der Mensch hinter dem Dämon nicht verschwinden.

möglich ist, steht freilich nicht ohne Weiteres fest. Aber hierin liegt auch die Weisung, nicht zu vergessen, dass jene Vorstellung ein höchst fruchtbarer Boden für das Wuchern des Sagenhaften ist.

Wie dem auch sei, der Zug, dass die Dämonen in Jesus den Messias erkennen, wird heute jedenfalls selten angefochten [1]. Die älteren Zweifel [2]) sind fast verstummt, und man kann lesen, dass es besser sei den Zug psychologisch zu verstehen als sich an ihm zu stossen, dass er der Erfindung spotte [3]).

Natürlich kann die Kritik die Nachrichten des Markus in ihrem eigenen Sinne nicht anerkennen. Was setzt sie an ihre Stelle?

Man findet als Kern der Geschichten Folgendes angegeben. Geisteskranke seien durch die Anwesenheit des Reinen und Heiligen beunruhigt gewesen und hätten ihm zugerufen, er solle sie in Ruhe lassen. Daraufhin sei denn von der reinen, gottinnigen Persönlichkeit Jesu eine wohl begreifliche Kraftwirkung auf das zerrüttete Seelenleben der Kranken ausgegangen [4]). Diese Auffassung ist eine starke Verflüchtigung des wissenschaftlichen Objekts und eine unerlaubte Übersetzung ins modern Ethische. Ich brauche um so weniger bei ihr zu verweilen, als der Kernpunkt — die Messiaserkenntnis — hier verschwindet.

In nüchterne Prosa übertragen muss der Markusbericht vielmehr einfach besagen: es haben Hysterische oder sonst Gestörte in zahlreichen Fällen Jesus als Messias angeredet, als er als solcher noch gänzlich unbekannt war.

Man muss empfinden, das ist etwas wesentlich anderes als was Markus sagt, dem dämonischen Wissen ist etwas sehr Verschiedenes substituiert, und die Person Jesu ist nicht mehr über-

---

1) Die Ansicht vom Plane des Markus wird dabei wesentlich mitwirken.

2) z. B. Strauss, Leben Jesu (1835) II, S. 22ff., L. J. für d. deutsche Volk (1864), S. 447f., Baur, Das Markusevang. (1851), S 59f., auch Wittichen, L. J. in urkundl. Darstellung (1876), S. 93 u. s.

3) Wernle, Synopt. Frage, S. 125.

4) Immer, Theol. des N. T. S. 113f. und nach ihm Nippold, Zur geschichtl. Würdigung der Rel. Jesu, 8. Heft: Die psychiatr. Seite der Heilthätigkeit Jesu (1889), S. 43, 50.

natürlich gedacht. Im Übrigen ist bei dieser Feststellung des Kernes darauf gerechnet, dass manche Einzelheiten der Erzählung anfechtbar sind. Dass z. B. die Anrede der Kranken schematisch ist (1 24 und 5 7), dass sie gelegentlich (1 24) nach einer alttestamentlichen Stelle geformt ist[1]), dass die Kenntnis des Namens Jesu bei dem bisher einsamen Kranken am Ostufer des Sees (5 1 ff.) ebenso unwahrscheinlich ist wie sein Herbeilaufen aus der Ferne, wird leicht zugestanden werden. Vielleicht wird man auch die vielen Fälle, von denen Markus weiss, sogleich reduzieren wollen. Dem widerspreche ich. Es ist für den Bericht charakteristisch, dass er eine häufige Wiederkehr der Erscheinung meldet. Dies Moment darf daher nicht voreilig beseitigt werden.

Am ersten kommt nun vielleicht der Einwand: sollten wirklich diese Kranken den Gedanken, der Messias stehe vor ihnen, lange vor den Jüngern gefasst haben, die fortwährend Zeugen der Thaten Jesu waren, die immer unter der Macht seines Wortes standen? Recht seltsam klingt das. Doch gehe ich von hier nicht aus. Ich frage vielmehr, welche Voraussetzungen gedacht werden müssen, damit die berichtete Thatsache psychologisch verständlich wird[2]).

Zuerst muss zweifellos angenommen werden, dass Jesus durch Persönlichkeit, Benehmen, Thaten oder Worte die Seelen der Kranken äusserst stark bewegte. Von ungefähr kann die Anrede als Messias bei ihnen nicht kommen.

Hiermit setzt man dem Berichte etwas zu, und nicht ganz wenig. Denn Markus hat keineswegs hieran gedacht. Psychologisch vermittelte Eindrücke stehen für ihn nicht in Frage. Beim Gerasener ist das so klar wie möglich. Aber auch beim Dämonischen von Kapharnaum ist von einer Erregung durch

1) 1. Kön. 17 18 sagt die Witwe zu Elias: *Τί ἐμοὶ καὶ σοί, ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ; εἰσῆλθες πρὸς μὲ τοῦ ἀναμνῆσαι ἀδικίας μου καὶ θανατῶσαι τὸν υἱόν μου;* (LXX). Volkmar, Die Evangelien oder Markus und die Synopsis (1870), S. 88.

2) Zum Folgenden s. bes. Braun, Die Dämonischen des N. T.'s, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche VIII (1898), S. 494 ff. Die in manchem wertvolle Abhandlung ist unkritisch; die Frage, ob die Anschauung der Evangelisten, die der Vf. ganz treffend angiebt, einen Anteil an den Berichten hat, wird bei Seite gelassen. Vgl. auch Weizsäcker, S. 378-

die voraufgehende machtvolle Predigt Jesu nichts gesagt. Stellen das Exegeten so dar, so ist es, weil sie ihre Vorstellungen von denen des Markus nicht trennen. Indessen die Annahme selbst bereitet wenigstens keine Schwierigkeit; immerhin kann es auf Geisteskranke einen besondern Eindruck gemacht haben, wenn sie Jesus in intensiver Heilthätigkeit oder feuriger Predigt sahen. Wer jedoch meint, hiermit sei viel erklärt, denkt unpsychologisch. Eine gestaltlose Aufregung erklärt nicht, weshalb diese Leute — immer wieder — eine besondere, von niemand geteilte Meinung über Jesus fassen.

Daher bedarf es sofort einer weiteren Annahme: die Kranken neigten zur Beschäftigung mit allerlei Vorstellungen religiöser Art. Eigentlich müsste die Idee, Jesus sei der Messias, von ihnen aus sogar als Wahnvorstellung angesehen werden, wenn sonst Niemand auf diesen Gedanken verfiel.

Aber auch hiermit ist noch nicht viel gewonnen. Mag den Gestörten das Gebiet der religiösen Gefühle und Vorstellungen besonders nahe liegen: weshalb müssen sich diese denn gerade immer in einem Urteil über die Persönlichkeit Jesu äussern? Weil eben diese Persönlichkeit, sagt man, sich so überwältigend geltend macht. Aber wieder: weshalb denn gerade immer das gleiche bestimmte Urteil: es ist der Messias?

Wir müssen eine dritte Voraussetzung machen: die Messiaserwartung lag in der Luft, sie erfüllte überall die Gemüter.

Diesen Eindruck erwecken allerdings die Evangelien, und man schenkt ihnen darin Glauben. Ich nehme hier an, dass das richtig ist. Dann ist aber offenbar für unsere Frage zu viel bewiesen. Denn hier erhebt sich mit ganzer Stärke der Einwand: weshalb haben dann Gesunde, insbesondere die Jünger, sich nicht zur gleichen Erkenntnis aufraffen können? Wirkte Jesus nur auf die Besessenen überwältigend? Regte seine Erscheinung andere nicht auf? Bewegten ihre Gedanken sich nicht auf dem religiösen Gebiete? Wir bedürfen demnach noch immer einer Ursache für das besondere Verhalten der Kranken.

Man hat das auch gefühlt und darum behauptet, diese Leute hätten den Messiasgedanken in besondrer Stärke in sich tragen müssen. Sie »fühlten sich als die Geplagtesten; etwas Unheimliches lag auf ihnen«. Der Messiasgedanke war daher

bei ihnen »in ruheloser Tendenz auf Realisierung«[1]). Durch Jesu Auftreten wurde er dann »explosionsartig ausgelöst«.

Das ist einfach zu bestreiten. Nicht nur, weil wir nichts davon wissen, sondern weil es ganz unwahrscheinlich ist. Warum fühlten sich die anderen zahlreichen Kranken, die nach den Evangelien zu Jesus gebracht wurden, weniger als die Geplagten? Warum redet von ihnen niemand Jesus als Messias an? Warum sollen die Dämonischen überhaupt besonders religiöse Leute gewesen sein? Denn das müsste man wohl annehmen, wenn das Gefühl des Elends so zur Steigerung der religiösen Sehnsucht führte.

Aber es giebt noch einen Ausweg. Wir erinnern uns, dass es Ansteckungen giebt auf geistigem Gebiete, psychische Epidemien. Wir setzen aufs Neue voraus, dass die Messiaserwartung epidemisch unter diesen Kranken auftrat[2]).

Wenn die Quellen nur ein Wort darüber sagten! Man setzt die wesentliche Genauigkeit ihres Berichtes voraus und nimmt an, dass sie die wichtigsten Dinge verschweigen. Und immer noch bleibt es wunderbar, dass nur die Dämonischen, und sie stets, von der allgemeinen Erwartung zur Gewissheit über die bestimmte Person kommen, die doch äusserlich den Gedanken an den Messias nicht nahegelegt haben kann, wenn niemand sonst darauf verfiel. Wirklich verständlich wird die Stereotypie der Erscheinung erst dann, wenn sich das Urteil: dieser Jesus ist der Messias, unter den Dämonischen durch Ansteckung verbreitete[3]). Dann haben wir aber glücklich mit allen Voraussetzungen die Grundvoraussetzung vernichtet. Denn wie in diesem Falle der Öffentlichkeit verborgen bleiben konnte, was die Kranken über Jesus dachten, bleibt so lange dunkel, als man nicht an eine geheime Verbindung der Besessenen glaubt. Kam es aber in die Öffentlichkeit, so hätten Jünger und Volk dem Raunen oder besser dem Schreien der Geister nach ihren Voraussetzungen sogar Glauben schenken sollen.

Das ist eine fast zu ausführliche Widerlegung. Aber es musste gezeigt werden, dass die Psychologie, auf die man sich so oft beruft, hier versagt und versagen muss, solange man mit

---

1) Braun S. 509. 2) Braun S. 510.
3) Vielleicht meint das Nippold, S. 53.

dem Evangelium von einer Wiederkehr dieser Vorfälle ausgeht. Die angebliche Psychologie läuft auf eine Häufung teils willkürlicher, teils undenkbarer Hilfsannahmen hinaus, und ob man das eine oder andere etwas anders formuliert, darauf kommt nichts an.

Man wird nun von den Berichten etwas ablassen. Markus habe zu viel gesagt, wenn er von einer regelmässigen Erscheinung rede. Diese beliebte Methode hilft nichts. Noch zwei oder drei solcher Fälle sind zu viel.

Die einzige Möglichkeit, die noch bleibt, ist, dass ein einziger historischer Fall zu Grunde liegt, der dann von der Tradition oder dem Evangelisten vervielfältigt wurde.

Vielleicht beruft man sich für die Wahrscheinlichkeit, dass hier doch etwas Historisches vorliegt, auf den Vorgang, von dem Act 16$_{16}$ ff. erzählt. Hier wird — im Wirberichte! — gesagt, dass in Philippi eine Magd mit einem Wahrsagegeiste (*πνεῦμα πύθων*) Paulus und seinen Genossen nachgerufen habe:

> Diese Menschen sind Diener des höchsten Gottes,
> die euch den Weg des Heils verkünden.

Diese Nachricht fechte ich keineswegs an, wiewohl unsicher bleibt, wie genau der Ausruf der Magd wiedergegeben ist. Aber ich betone, dass sie trotz formeller Verwandtschaft mit der evangelischen Erzählung gerade im Hauptpunkte auf einer andern Linie steht wie diese. Was die Magd über Paulus und seine Begleiter sagt, braucht nämlich durchaus keine rein aus dem Innern geschöpfte Aussage zu sein. Sie kann sehr wohl vermittelt sein durch das, was sie über Paulus, ja von Paulus selbst gehört hat. Der Fall bleibt dem Erzähler merkwürdig, weil er eben, wie auch Paulus, voraussetzt, dass ihr Geschrei von einem Geiste ausgehe. Aber dass der Apostel Diener des höchsten Gottes und Verkündiger des Heils sei, das ist sein eigener Anspruch, und dass er es sein wolle, ist das Gespräch der Leute, nicht aber ein Geheimnis wie die Messianität Jesu bei Markus.

Die Möglichkeit nun, dass einmal ein Geisteskranker, etwa der von Kapharnaum, Jesus als Messias angeredet hätte, kann man verständiger Weise an sich nicht bezweifeln. Andrerseits ist es eine bekannte Erscheinung, dass einzelne Motive der Erzählung von ihrem ursprünglichen Orte in verwandte Geschichten hinüberwandern. Gerade die Wundererzählungen der Evangelien,

aber auch andere Texte liefern hierfür Beispiele[1]. So liesse sich *in* der That an *eine unhistorische Vervielfältigung* eines wirklichen Vorfalls denken.

Indessen um eine matte Wiederholung, einen stereotyp gewordenen, interesselosen Detailzug handelt es sich hier keineswegs. Die Häufigkeit seiner Wiederkehr, besonders auch die beiden allgemeinen Schilderungen (1_{34}, 3_{11} f.) beweisen, dass der Punkt für den Erzähler Wert hat, und aus seiner Gesamtanschauung von dem Verhältnis zwischen Dämonen und Sohn Gottes wird das auch sofort verständlich.

Dann kann die Annahme eines geschichtlichen Kernes nicht mehr a priori wahrscheinlich sein. Wir haben uns mit ihr vom Markusberichte sehr weit entfernt, wir haben nicht nur seinen eigentümlichen Sinn beseitigt, sondern auch die Vorstellung eines regelmässig wiederkehrenden Vorfalls preisgegeben. Die entscheidende Frage kann aber doch nur lauten: auf welchem Wege erklären wir den g a n z e n Bericht des Evangeliums am besten? Denn was wir wegstreichen, will doch auch und erst recht begriffen sein.

Hier leistet der »Kern« wenig. Wir sehen eben nicht, wie sich von einem wirklichen Vorgange aus die Gesamtauffassung des Markus gebildet haben soll, oder wie aus einer vereinzelten Merkwürdigkeit ein typischer und bedeutungsvoller Zug erwachsen konnte. Dagegen die Idee, die Vorstellung des Erzählers oder andrer, die seine Vorgänger waren, leistet viel. Sie erklärt den einen Fall so gut wie die vielen, die vielen wie den einen. Denn wenn es sich bei der Begegnung Jesu mit den Dämonen um den Verkehr übernatürlicher Wesen handelt, so ist darin der Gedanke, dass die Geister um Jesus wissen, schon unmittelbar enthalten. Es bedarf gar nicht einmal der Folgerung.

Ich schliesse also: diese Züge sind aus der wirklichen Geschichte Jesu zu streichen. Gerade ihre Regelmässigkeit ist es, was sie verdächtigt und ihre Herkunft verrät. Wollen wir hier einen dürftigen Rest von Geschichte finden, so müssen wir uns den Markusbericht erst nach Gutdünken zurechtstutzen,

---

1) Vgl. z. B. Mr. 5_{35} und Luk. 7_{6}, Mr. 1_{43} und Mt. 9_{30}, Luk. 5_{14} (= Mr. 1_{44}) und 17_{14}. Mr. 6_{14}f. und 8_{28}.

damit er erträglich wird, und er selbst bleibt unbegriffen. Verzichten wir auf die Geschichte, so lassen wir den Bericht völlig, wie er ist, und haben in der supranaturalen Anschauung des Schriftstellers, die ja das geschichtlich Unmögliche ausmacht, unmittelbar das Verständnis für das Ganze.

Nur das Eine ist noch nicht erklärt, welcher Anlass für Markus oder seinesgleichen bestand, die Vorstellung des dämonischen Geheimwissens um den Messias, die in seiner Gesamtanschauung vom Verhältnis der Dämonen zu Jesus bereits liegt, in der Geschichte Jesu wirklich auszuprägen und zu betonen. Eines solchen Anlasses bedurfte es allerdings.

Hier liegt nun eine bestimmte Vermutung sehr nahe. Der gegensätzliche Gedanke, dass Jesus als Messias sonst unbekannt war, wird dabei von Bedeutung gewesen sein. Niemand wusste von seiner Würde — die Geister erkannten ihn. Hatte jene Vorstellung ein Interesse, was wir von Markus bereits wissen, so auch diese. Auf diese Spur leitet ja der Text des Evangeliums selbst. Markus lässt die Dämonen nicht blos Jesus als Messias anreden, er betont zweimal (1 24. 34), dass sie ihn kennen. Dies hätte keinen Sinn, wenn er dabei nicht den Gegensatz im Auge hätte: im Allgemeinen kannte man ihn nicht.

Ich sage nicht, dass damit der Hergang der Entstehung des Zuges deutlich beschrieben sei. Hierüber kann man kaum etwas ganz Sicheres und Präzises aufstellen, wie das ja bei manchem andern zweifellos ungeschichtlichen Zuge auch der Fall ist. Folgendes wäre eine Möglichkeit. Man erzählte sich zuerst, wie die Dämonen bei dem Nahen ihres Feindes Jesus sich fürchteten. Das war ein gegebener Gedanke. Weil nun aber die Vorstellung da war, dass Jesu Messianität unbekannt war, so fiel es auf, dass die Dämonen eine Ausnahme machten. Diese Vorstellung wurde dann wichtig und gewann eine bestimmte Ausprägung.

Ob Markus an der Messiaserkenntnis der Dämonen noch ein weiteres Interesse hat als das angegebene, wird sich später zeigen.

Die Gebote, das Messiasgeheimnis zu wahren.

Ich führe die hierhergehörigen Stellen sämtlich auf und ordne sie in 5 Rubriken.

1) Verbote an die Dämonen.

1 25: Und Jesus bedrohte ihn (ἐπετίμησεν αὐτῷ): verstumme (φιμώθητι)[1] und fahre von ihm aus.

1 34: Und er hinderte die Dämonen zu reden, weil sie ihn kannten.

3 12: Und heftig bedrohte er sie, sie sollten ihn nicht offenbar machen.

2) Verbote nach (andern) Wunderthaten.

1 43—45 (Der Aussätzige): [43]Und er herrschte ihn heftig an (ἐμβριμησάμενος) und trieb ihn alsbald hinaus [44]und sagt zu ihm: hüte dich (ὅρα), dass du niemand das Geringste sagst, vielmehr (ἀλλά) gehe hin, zeige dich dem Priester und opfere für deine Reinigung, was Moses geboten hat, zum Zeugnis für sie. [45]Er aber gieng hinaus und begann es eifrig zu verkünden und den Vorgang ruchbar zu machen . . .

5 43 (Tochter des Jairus): Und er befahl ihnen dringend an, dass es niemand erfahre . . .

Vgl. V. 37: Und er liess niemand mit sich hineingehen ausser Petrus und Jakobus und Johannes, dem Bruder des Jakobus . . . V. 40: Er aber, nachdem er alle hinausgetrieben, nimmt den Vater des Kindes und die Mutter und seine Begleiter und geht hinein, wo das Kind war.

7 36 (Der Taubstumme): Und er befahl ihnen, es niemand zu sagen; je mehr er es aber ihnen befahl, desto eifriger (μᾶλλον περισσότερον) verkündigten sie es.

Vgl. V. 33: Und er nahm ihn von der Menge weg bei Seite und legte ihm seine Finger in die Ohren . . .

---

1) Das φιμώθητι besagt an und für sich nicht, dass Jesus die messianische Anrede nicht will, sondern es schlägt einfach die Lebensäusserung des Dämons nieder, die in seinem Reden liegt. 4 39 sagt Jesus das gleiche Wort zum Meer. (Vgl. B. Weiss, Markusevang. S. 62. Volkmar S. 89 versteht es nicht übel als eigentliches Bannwort.) Trotzdem scheint der Evangelist nach den Parallelen zu meinen, dass Jesus mit dem Worte auch die messianische Anrede abwehrt.

8 26 (Der Blinde von Bethsaida): Und er entliess ihn in sein Haus und sagte: gehe nicht in den Flecken (v. l. und sag es niemand im Flecken[1]).

Vgl. V. 23: Und er fasste den Blinden bei der Hand und führte ihn heraus aus dem Flecken und spie in seine Augen . . . . . .

3) Verbote nach dem Petrusbekenntniss.

8 30 (Unmittelbar nach dem Bekenntnis): Und er bedrohte sie, sie sollten niemand von ihm sagen.

9 9 (Nach der Verklärung): Und als sie vom Berge herabstiegen, befahl er ihnen, niemand zu erzählen, was sie gesehen, ausser wann der Sohn des Menschen von den Toten erstanden wäre.

Vgl. V. 2. 3: [2]Und nach sechs Tagen nimmt Jesus den Petrus und den Jakobus und Johannes und führt sie auf einen hohen Berg bei Seite (κατ' ἰδίαν) allein (μόνους). [3]Und er ward vor ihnen verwandelt . . . .

4) Absicht, das Inkognito zu wahren.

7 24: Von dort aber brach er auf und zog in das Gebiet von Tyrus. Und da er in ein Haus getreten, wollte er, dass es niemand erfahre, und er konnte nicht verborgen bleiben.

9 30f.: [30]Und sie giengen von da fort und stahlen sich durch Galilaea hin[2]), und er wollte nicht, dass es jemand erfahre. [31]Denn er lehrte seine Jünger und sagte ihnen: der Sohn des Menschen wird überantwortet . . .

5) Ein nicht von Jesus selbst ausgehendes Verbot zu reden.

10 47f. (Der Blinde von Jericho): [47]Und da er hörte, Jesus der Nazarener sei es, begann er zu rufen: Sohn Davids Jesus, erbarme dich mein. [48]Und es bedrohten ihn Viele, er möge schweigen . . . .

---

1) Daneben andere Varianten. Jedenfalls eine richtige Erläuterung.

2) Das ist gewiss etwas zu stark übersetzt, aber das παρεπορεύοντο kommt diesem Sinn nahe. Sie zogen »neben« hin, so dass sie das (bewohnte) Land eigentlich nicht wirklich besuchten. Vgl. Volkmar, auch Fritzsche z. St. Die von B*Dacf vertretene L. A. πορεύοντο ist sicher nicht ursprünglich.

Die Stellen unter 4) und 5) enthalten eigentlich keine Verbote Jesu. Weshalb sie hinzugefügt sind, wird keiner Erklärung bedürfen. Ebenso deutlich ist, weshalb die Stellen über die Vertrauten Jesu sowie über das Beiseitenehmen der Kranken mit angeführt sind. Die Züge stehen mit Jesu Befehlsworten in unverkennbarem Zusammenhange: sie sagen selbst schon, dass es sich um Dinge handelt, die nicht für die Öffentlichkeit sind. An eine Isolierung der Kranken um der Kranken willen ist also nicht zu denken, wie ja denn das κατ' ἰδίαν auch im Verklärungsberichte sich findet.

Bei zahlreichen Wundergeschichten des Markus fehlt das Gebot zu schweigen (2 1 ff., 3 1 ff. u. s. w.). In der Gerasenergeschichte wird es auch den Dämonen nach ihrer messianischen Begrüssung nicht gegeben. Vielmehr sagt Jesus 5 19:

> geh hin in dein Haus zu den Deinen und melde ihnen, was dir der Herr gethan, und wie er sich deiner erbarmt hat.

Die Form der Befehle ist recht stereotyp. Eine Besonderheit der Stelle 9 9 ist die Bemerkung über die Auferstehung. Im Übrigen fällt zweierlei besonders auf:

1) Die Befehle lauten scharf und bestimmt. Das wiederholt gebrauchte ἐπιτιμᾶν kennzeichnet schon an sich diese Strenge; die Bedeutung des Scheltens, hart Anlassens muss man dabei mitklingen hören, auch wenn mit »Bedrohen« zu übersetzen ist; das πολλά markiert noch besonders das nachdrückliche Einschärfen. In der Geschichte vom Aussätzigen wird man den Zornesaffekt (ἐμβριμησάμενος) damit in Zusammenhang bringen dürfen. Ich glaube gar nicht, dass er aus den besonderen Umständen dieser Geschichte zu erklären ist, wie man das in verschiedener Weise versucht hat. Mt. 9 30 erscheint dasselbe ἐμβριμᾶσθαι in der Geschichte von den beiden Blinden.

2) Ein Motiv dieser Weisungen ist an keiner Stelle ausgesprochen. Das ist besonders bemerkenswert. Nur 9 30 wird Jesu Absicht, unerkannt durch Galilaea zu ziehen, damit begründet, dass er seine Jünger über sein Leiden belehrte. Diese Angabe lasse ich zunächst bei Seite.

Die Exegese hat es nicht zu einer allgemein anerkannten Auslegung dieser Stellen gebracht und, man darf hinzusetzen,

nicht zu einer Auslegung, die den Eindruck der Sicherheit macht. Übersieht man die besonderen und die allgemeinen Erklärungen, die geliefert worden sind, so zeigt sich ein äusserst buntes Bild[1]). Das schliesst nicht aus, dass eine von ihnen die richtige ist, aber es kann auch bedeuten, dass man ein Verständnis überhaupt nicht gefunden hat.

Vorab muss es überaus wahrscheinlich heissen, dass sämtliche Gebote bei Markus den gleichen Sinn haben. Für jeden unbefangenen Leser ist dies der erste Gedanke. Schon die fortwährende Wiederholung des Zuges zwingt ihn auf, das Fehlen einer Motivierung aber verstärkt ihn. Weshalb gäbe denn der Erzähler keinen Wink, wenn er bald an diesen, bald an jenen Grund dachte? Welcher Leser könnte seine Meinung erraten? Oder hat er manchmal selbst keinen Grund mehr gewusst? Dann sollte er ihn in anderen Fällen um so mehr angeben. Dass er überall sich keinen Grund gedacht hätte, ist ja doch unmöglich. Man kann also nur vermuten, dass er annahm, der Leser werde alle diese Bemerkungen mit einem Gedanken lesen, den er ihm nicht erst zu sagen brauchte. Die beiden Worte vom Inkognito Jesu (7_{24}, 9_{30}) sind hierbei eingeschlossen. Sie klingen zu verwandt, um von den Verboten getrennt zu werden. Fraglich mag es dagegen sein, ob nicht die Bedrohung seitens der »Vielen« 10_{48} ihre besondere Bedeutung hat. Somit muss diejenige Erklärung die schlagendste sein, die einen einheitlichen Gedanken aufweist.

Vor allem ist deshalb davon auszugehen, dass überall an die Behütung des Messiasgeheimnisses gedacht ist. Direkt sprechen das ja nur die den Dämonen gegebenen Befehle sowie die Stelle 8_{30} und etwa 9_{9} aus. Aber was sollen die der Totenerweckung und den Heilungen folgenden Bedrohungen anderes bedeuten? Die übrigen Stellen legen nichts näher, als dass Jesus das Stillschweigen in der Voraussetzung fordert, seine Wunderthat lasse unmittelbar einen Schluss auf sein geheimes Wesen und seine Würde zu. So müssen wenigstens die ältesten Leser das Evangelium verstanden, so muss es Markus selbst und gerade Markus gemeint haben. Denn die Wunder gelten doch im

1) Ich illustriere das durch Exkurs II, auf den auch für die im Texte angedeuteten Ansichten verwiesen sei.

ältesten Christentum als Zeugnisse für Wesen und Bedeutung Christi. Gewiss aber hat der Evangelist keine Distinktion gemacht zwischen seiner eigenen Auffassung und einer Auffassung der Zeitgenossen Jesu. Ich brauche mich nicht einmal darauf zu berufen, dass er ebenso gut wie Matthaeus, Lukas und Johannes der Meinung sein wird, Jesu Wunder seien auf eine allgemeine, brennende Messiaserwartung getroffen. So reicht es auch nicht aus, jedes einzelne Wunder als ein isoliertes Mysterium vorzustellen, das der Menge vorenthalten wird. Markus rechnet immer mit dem Eindruck, den der Wunderthäter durch das Wunder macht. Nach der Stillung des Sturmes fragt man: wer ist der, der das kann?

Hiernach kommen alle die Erklärungen sofort in Wegfall, die nur einzelne Stellen aufzuhellen vermögen. Denn sie setzen eben eine Mehrheit oder einen Wechsel von Beweggründen für das Verbot Jesu voraus.

Jesus soll den Dämonen verboten haben von seiner Messianität zu reden, weil er Anerkennung aus so unreinem Munde, »aussersittliche« Anerkennung nicht wollte. Es ist die Frage, ob das überhaupt eine Erklärung aus dem Geiste des Markus ist. Sicher ist sie für das Verbot nach der Erweckung des Mädchens oder der Heilung des Taubstummen unbrauchbar.

Ebenso unwahrscheinlich ist der Gedanke, das Verbot habe hie und da (etwa 7_{36}, 8_{26}) die Tendenz, Ansprüche des Volkes an Jesu Wunderthätigkeit abzuwehren, da er Ruhe haben oder sich den Jüngern widmen wolle. Für die Zeit, wo Jesus nach Markus ein Wunder auf das andere folgen lässt, muss man dann eben eine neue Erklärung finden; für die Huldigung der Dämonen womöglich eine dritte.

So sind auch Gründe der Situation, der Lokalität schwerlich von Bedeutung. In Gegenden mit heidnischer Bevölkerung will Jesus verborgen bleiben (7_{24}), und ebenda gebietet er dem Besessenen, sein Erlebnis kund zu machen (5_{19}) [1]; in Galilaea thut er Wunder vor allen Leuten, Freund und Feind, und in Galilaea meidet er die Öffentlichkeit (9_{30}). Es ist nichts leichter, als Gründe auszusinnen, weshalb Jesus hier so, dort so verfährt.

---

1) Ich setze hier voraus, dass die übliche Erklärung richtig ist (s. unten).

Aber es ist schwer zu beweisen, dass Markus diese Gründe gekannt hat.

Die etwas weiter greifende Meinung, Jesus scheue den Ruf eines Wunderthäters, um nicht von seinem wahren Berufe abgezogen zu werden, oder um nicht eine falsche, sittlich-religiös wertlose Anerkennung hervorzurufen, passt wieder nicht zu den Dämonengeschichten, und zu 8 80 und 9 9 ebensowenig, ganz abgesehen davon, dass eine Kategorie wie »sittlich-religiös« dem Markus minder geläufig ist als etwa Klostermann und B. Weiss, und dass massenhaftes Verrichten von Wundern, wie es Markus erzählt, ein sonderbares Verfahren ist, wenn man vom einzelnen Wunder schon solche Folgen befürchtet.

Eine besondere, mit allen möglichen Auffassungen übrigens häufig zusammengehende Art, diese Verbote Jesu zu beleuchten, ist dadurch gekennzeichnet, dass man willkürliche Milderungen mit ihnen vornimmt. Jesus wünschte, dass »nicht viel« von seinen Wundern gesprochen würde; die Ansicht, er sei der Messias, sollte sich »nicht allzu sehr« verbreiten; Jesus hat eine »ablenkende Art« zu sprechen, wenn auf seine Messianität die Rede kommt. Mit solchen Abschwächungen ist nichts Geringeres als der wirkliche Sinn der Bemerkungen des Markus von vornherein aufgegeben, damit aber, wie sich zeigen wird, auch das Verständnis selbst. Begreiflich wird die Abschwächung vielleicht, weil Jesu Worte so wenig Erfolg haben und so oft durch sein eigenes Handeln durchkreuzt werden; so kann es scheinen, er meine sie nicht allzu buchstäblich. Aber es ist streng darauf zu bestehen, dass Markus strikte, absolute Befehle mitteilt und nichts weiter.

Übrigens reden gerade solche Kritiker gern in dieser Art, die das massgebende Motiv für die Gebote der persönlichsten Empfindung Jesu selbst entnehmen. Jesus soll eine innere Scheu gehabt haben, von seiner Messiaswürde zu reden, sie der Öffentlichkeit preiszugeben, sei es weil er mit der Frage, ob er der Messias sei, selbst noch nicht ganz im Reinen war, sei es weil er den Gedanken als ein kostbares Glaubensgeheimnis, eine Sache zwischen ihm und seinem Vater im Innern verschliessen wollte.

Auch diese Lösung befriedigt wenig. War Jesus seines messianischen Berufes noch nicht sicher, so konnte er über-

haupt nicht Verbote geben, die durchaus den Eindruck hervorrufen, dass er wirklich sei, was er für die Öffentlichkeit nicht sein will[1]). War er sicher, der Messias zu sein oder zu werden, und nur beflissen, ein Heiligtum zu hüten, so wollen zunächst manche Thatsachen der evangelischen Geschichte nicht mehr stimmen. Stellen wie Mt 11 27 ff., wo Jesus seine Würde Gott gegenüber offen genug kennzeichnet, oder wie seine Antwort auf die Anfrage des Täufers (Mt 11 2 ff.), wo man von der angeblichen Scheu nichts bemerkt, mögen hier ganz bei Seite bleiben, damit wir nicht von Markus abgehen. Aber den Einzug in Jerusalem muss Jesus — gegen die Berichte, denn nach ihnen inszeniert er ihn selbst — sich mit innerm Widerstreben abgerungen haben[2]), da er ja noch kurz zuvor die alte Zurückhaltung zeigt. Und die öffentlichen Wunder werden rätselhaft, wenn er bei einigen Wundern solche Furcht hat, dass sein Geheimnis unter die Leute komme; oder wir müssten die Verbote hier abermals anders motivieren. Wie kann man ferner bei diesen schroffen, derben Verboten den Eindruck haben, dass sie der Ausdruck der zarten Empfindung sind, die ihre Triebfeder sein soll? Und ausser den Verboten sind in den Quellen greifbare Daten nicht aufzuweisen[3]), die auf eine solche Stimmung Jesu schliessen liessen. Zum wenigsten ist eins sicher: Markus hat von diesem Motive nichts gewusst.

Die am weitesten verbreitete Auffassung leitet die Zurückhaltung Jesu aus Rücksichten seines Berufes her. Vor allem spricht man viel von seiner pädagogischen Absicht. Bei den Jüngern fürchtet er sinnliche Messiasvorstellungen, wenn er ihnen zu früh einen Gedanken giebt, für den sie noch nicht reif sind. Überhaupt aber fürchtet er — bei Jüngern wie beim Volke — eine politische Ausbeutung seiner Würde, nationale Manifestationen, schliesslich die messianische Revolution. Denn Volk und Jünger hatten eben nicht seine Messiasidee, sondern die jüdische, d. h. die politische.

Da ist unter dem einen Namen der Pädagogik eigentlich

---

1) So schon Bruno Bauer gegen Strauss.

2) Nach J. Weiss, Nachfolge Christi S. 36 hat Jesus sich die Huldigung beim Einzuge in ruhiger, schmerzlicher Gelassenheit gefallen lassen.

3) Die Versuche von J. Weiss, a. a. O. S. 32 ff., und Jesu Predigt vom Reiche Gottes S. 166 ff. halte ich nicht für gelungen.

Verschiedenes verbunden. Sinnliche Vorstellungen vom Messias, wie sie die Jünger haben sollen, sind nicht notwendig politisch-nationale; und während den Jüngern gegenüber die Rücksicht auf die allmälige und reine Entwicklung des innern Lebens zur Hauptsache wird, scheint Jesus beim Volke weniger an die Fürsorge für seinen religiösen Fortschritt gedacht zu haben als an die mögliche Gefährdung des eignen Lebenswerkes. Indessen dies beruhe auf sich.

Es ist merkwürdig, dass sich die Meisten mit dieser Erklärung so schnell zufrieden geben. Man scheint es wie etwas Selbstverständliches zu betrachten, dass Jesus zum Stillschweigen griff, wenn er die Befürchtungen hegte, die man ihm zuschiebt. Weshalb soll denn das selbstverständlich sein? Gab es keinen anderen, keinen natürlicheren Weg? Mich dünkt, ein besserer wäre gewesen, wenn Jesus, wenigstens den Jüngern gegenüber, geredet hätte. Weshalb sagt er nicht einfach, dass es mit dem politischen Messias nichts sei, und dass er damit ebensowenig zu schaffen habe wie mit ihren sinnlichen Erwartungen? Doch stehe es damit, wie es wolle; jedenfalls giebt es wieder Momente im Berichte des Markus, wo die Erklärung einfach versagt.

Die Thatsache, dass Jesus bis zum Petrusbekenntnis sich den Jüngern gegenüber verschliesst, mag man auf diese Weise begreifen, die Abwehr der lauten Dämonenrufe ebenfalls, und selbst das Festhalten des Geheimnisses vor dem Volke, nachdem Petrus gesprochen hat, mag nicht allzu rätselhaft sein. Aber warum hat Jesus beim Einzuge in Jerusalem sein Verhalten geändert und lässt sich ruhig, ja nicht ohne eigene Initiative, zum Gegenstande einer messianischen Ovation machen? Das hat noch niemand einleuchtend gezeigt. Denn nicht einmal die Annahme, Jesu Messianität habe sich in dieser Zeit herumgesprochen, ist für diese Haltung eine ausreichende Erklärung. Dies wäre denn doch die beste Art gewesen, den politischen Messiasenthusiasmus zu entfesseln, vor dem er so auf der Hut gewesen sein soll.

Ganz dunkel bleibt, weshalb Jesus, nachdem die Verklärung vorüber ist, Schweigen anbefiehlt bis zur Auferstehung (9$_9$). Pädagogische Absicht kann da doch nicht mehr walten, und bis zur Auferstehung jüdischem Missverständnisse ausweichen hiesse

schliesslich auf den messianischen Anspruch für die Erdenzeit einfach verzichten. Ob nicht ein besonderes Motiv die Bemerkung 9₉ verständlich macht, fragen wir nicht; es handelt sich ja darum, wie viel das angenommene für die Erklärung aller Stellen leistet. Die Ausrede, das Wort sei ungenau überliefert oder unecht, lassen wir ebenfalls nicht gelten. Es genügt, dass es im Markus steht.

Und abermals müssen wir uns auf eine neue Erklärung besinnen für die Verbote nach den Wundern. Soll Jesus bei seinen Wundern Furcht vor messianischen Demonstrationen gehabt, soll diese Furcht sein Handeln geleitet haben, so hätte er nicht ein einzig Mal vor Vielen heilen dürfen, und am besten hätte er, wie schon Bruno Bauer[1]) gesagt hat, gar nichts gethan. D. h. die Verbote sind unverständlich.

Nicht selten hat man mit dem »pädagogischen Motive« noch einen andern Gedanken verbunden. Jesus soll von den Römern eine Gefährdung seines Werkes befürchtet haben, wenn er allzu früh als Messias bekannt geworden wäre. Nimmt man diese Vorstellung für sich, so ist sie auch schon durch die letzte Bemerkung über die Wunder erledigt. Was aber kann nach unsern Berichten überhaupt auf einen solchen Gedanken führen, wenn Jesus nur im unpolitischen Sinne der Messias hat sein wollen? Etwa die Thatsache, dass die römische Obrigkeit nicht von sich aus gegen Jesus eingeschritten ist, sondern auf Veranlassung der jüdischen Machthaber?

Mit einer ähnlichen Frage wende ich mich nochmals zum Hauptpunkte zurück, zur angeblichen erzieherischen Absicht Jesu. Wichtiger, als dass die Exegese und Kritik sich dabei um naheliegende Einwände wenig gekümmert hat, scheint mir noch das Andere, dass sie sich überhaupt nicht gefragt hat, woher sie diesen Gedanken nimmt.

Man darf wohl zweifeln, ob eine Prophetennatur wie Jesus mit ihrer innern Selbstgewissheit und Entschiedenheit, mit ihrem Bewusstsein, beauftragt zu sein, und ihrem Drange, rücksichtslos die in der Seele lebenden Gedanken auszusprechen, seelisch gerade danach geartet ist, in der anschmiegenden Weise des Seelsorgers, mit den klugen Massnahmen des Erziehers den

1) Kritik der Evangelien IV, S. 101.

Menschen gegenüberzutreten. Vielleicht darf man doch vermuten, dass auf einem sehr natürlichen Wege das Bild Jesu nach und nach nicht ganz wenig ins Pastorale, wenn auch noch so edel Pastorale umgezeichnet worden ist. Allein diese Erwägung soll hier keineswegs verfolgt werden. Aber die Frage, ob Markus über ein pädagogisches Verfahren Jesu etwas an die Hand giebt, lässt sich doch unmöglich umgehen, wenn man Markustexte mit diesem Gedanken interpretiert. Und hier bekenne ich entschiedenen Zweifel.

Es ist zwar versucht worden, die Idee der Jüngererziehung sogar zu einem für Markus beherrschenden Gesichtspunkte zu machen [1]). Aber der Versuch ist nicht gelungen, und er ist eigentlich auch nur begreiflich, wenn man das Evangelium mit sehr modernen Augen betrachtet.

Es versteht sich zwar von selbst, dass es manche Momente in ihm giebt, die sich mit einer Erziehungsidee leicht in Verbindung setzen lassen: die Jünger werden berufen, werden ausgesandt, erhalten Lehre und Weisung, Parabeln werden ihnen erklärt, Weissagungen dürfen sie vernehmen. Aber von einem Verfahren, dass auf Entwicklung Bedacht nähme, das von Stufe zu Stufe führte oder vorhandenen Schwächen entgegenkäme, das also den Namen der Erziehung verdiente, ist nichts zu merken. Das kann nur der meinen, der die Lücken zwischen den vorhandenen Daten mit seinen subjektiven Vorstellungen auszufüllen für recht hält, oder der verbindet, was der Erzähler nicht erkennbar verbunden hat. Der Lehrer ist nicht notwendig der Erzieher, der Lehrer kann fast das Gegenteil des Erziehers sein. Wo finden wir bei Markus Perikopen, die den pädagogischen Gesichtspunkt klar ausprägen? Man muss schon jede Antwort Jesu auf eine Jüngerfrage zur Pädagogik aufbauschen. Man muss übersehen, dass nach Markus die Form

---

1) Besonders Klostermann (Das Markusevangelium 1867) hat das gethan und ihm hat sich Zahn in seiner Einleitung in das Neue Testament II eng angeschlossen. Der Gedanke spielt aber auch sonst eine Rolle. — Haupt, Zum Verständnis des Apostolates im Neuen Testament S. 14 ff. sucht die Pädagogik Jesu — wenig glücklich — in einzelnen Redestücken nachzuweisen, ohne gerade speziell an Markus zu denken. — Über die Auffassung von Klostermann und Zahn einige Bemerkungen im Exkurs III.

der Parabelrede von Jesus gerade nicht gewählt wird, um schwachem Verständnisse zu Hülfe zu kommen. Man muss vergessen, dass Jesus, wenn seine Jünger ihn nicht verstehen, in der Regel nichts thut, um ihnen verständlich zu werden. Vollends Begriffe wie »Bedachtnehmen auf eine Entwicklung der Erkenntnis von innen heraus«, »Erziehung zur Selbständigkeit der Erkenntnis« fallen ja von vornherein aus der Sphäre des Markus heraus. Das Einzige, was der Auffassung einen Schein des Rechtes geben kann, ist, dass sich in der Erkenntnis der Jünger ein Fortschritt zu zeigen scheint, und dass Jesus öfter fragt: habt ihr mich noch nicht verstanden? Es wird später Gelegenheit sein, zu zeigen, dass in beiden Beziehungen die Erklärung ganz anderswo liegt als im Gedanken der Pädagogik. Einstweilen behaupte ich, dass die Interpretation der auf das Geheimnis bezüglichen Gebote durch diesen Gedanken sich nicht von selbst versteht, weil er bei Markus fehlt.

Das Gleiche wird aber auch gelten, wenn man bei der »pädagogischen Absicht Jesu« an seine Besorgnis vor dem Erwachen des politisch-messianischen Enthusiasmus denkt. Hat Markus überhaupt daran gedacht, hat er etwas davon gewusst, dass Jesus solchem Messiasglauben geflissentlich aus dem Wege gieng? Der Leser wird den Skeptizismus dieser Frage überlegen belächeln. Denn mit diesem Gedanken operiert jedermannn. Allein die Frage muss aufgeworfen werden.

Denken wir uns einen Leser des Markus, der von der Geschichte Jesu nie etwas gehört hat. Er wird sofort merken, dass die Messiasfrage von Wichtigkeit ist, aber dass er nach dem Evangelium auf die Vorstellung einer doppelten Messiasidee, nämlich einer von Jesus gehegten geistigen und einer volkstümlichen politischen, geraten sollte, ist völlig unmöglich. Mit keiner direkten Andeutung hat sie der Erzähler gestreift. Jesus spricht sich darüber nicht aus, er tadelt weder Jünger noch Volk in dieser Beziehung, er kämpft anscheinend weder innerlich noch äusserlich gegen eine falsche Messiaserwartung. Dem Volke merkt man es nicht an, dass es aus diesem Grunde Jesus nicht nahe kommt. Wir hören wohl von einem Gegensatze seiner Ansichten zur Selbstbeurteilung Jesu. Aber er liegt nur darin, dass es ihn für den wiedergekehrten Täufer, den verheissenen Elias, einen der Propheten hält, d. h. nicht

für den Messias. Ist das alles zu verstehen, wenn der Evangelist hinter dem ganzen Benehmen Jesu, soweit es sich um die Messiasfrage handelt, den Gegensatz gegen die politische Messiasanschauung als Haupttriebfeder denkt? Er verrät uns doch so mancherlei z. B. über seine christologischen Anschauungen, über die Sinnesart der Gegner Jesu. Er hält es für nötig seine heidenchristlichen Leser sogar über jüdische Reinigungsgebräuche (7 3f.) ausdrücklich zu unterrichten. Und hier schweigt er, als ob sich dieser Gegensatz zur Messiaserwartung der Juden von selbst verstände?

Man wird mir die Weissagung vom Leiden und Sterben des Menschensohnes, die — anscheinend — ablehnende Art vom Prädikat des Davidssohnes su sprechen (12 35ff.), auch den Einzug auf dem Friedenstier und die Verhandlung über den Zinsgroschen[1]) entgegenhalten. Aber auch hier handelt es sich nur um Texte, die mit dem fraglichen Gedanken interpretiert werden, nicht um solche, die ihn aussprechen. Ich bestreite die Notwendigkeit, ja die Richtigkeit der Interpretation, ohne die Frage hier nach allen Seiten erledigen zu wollen.

Auf den leidenden Messias komme ich zurück. Der Esel beim Einzuge in Jerusalem ist nicht sowohl das Tier des Friedens als vielmehr das Tier der Weissagung (Sach. 9). Sollte er aber noch den Charakter Jesu kennzeichnen, so wäre ein Symbol für seine Sanftmut und Demut durchaus noch kein Symbol für den unpolitischen Messias. Ganz unbefangen lässt ja Markus selbst das Volk bei dieser Gelegenheit vom Reiche des Vaters David sprechen, das da kommt (11 10), und wer sagt uns, dass er da nur an »ein Phantasiebild im Bewusstsein des Volkes« denkt? Das leuchtet nur dann ein, wenn die fragliche Auffassung für Markus schon anderweitig feststeht. Und auch dann eigentlich noch nicht. Denn wie kommt das Volk mit seiner Auffassung dazu, in Jesus seinen Messias zu sehen, wenn der Esel anzeigt, dass er von der Volkserwartung nichts wissen will? Aber auch die Belehrung über den Christus als Herrn Davids ist m. E. ganz ohne antipolitische Tendenz. Wenn der Titel Davidssohn hier angefochten wird, so fragt sich noch sehr,

1) Über Davidssohn und Zinsgroschen z. B. Holtzmann, Neutest. Theol. I S. 242 ff.

ob es geschieht, weil eine verkehrte Meinung über die Art des messianischen Auftretens oder weil eine falsche, eine zu niedrige Vorstellung über die Herkunft des Messias darin gefunden wird — er ist nicht Davids Sohn, sondern Gottes Sohn. Sicher ist, dass in sehr alter christlicher Zeit die zweite Auffassung vorhanden gewesen ist. Das beweist der Barnabasbrief (12 10f.) [1]. Die Geschichte vom Zinsgroschen endlich (12 13ff.) hat mit der messianischen Frage überhaupt nichts zu thun. Es handelt sich darum, ob Jesus sich jüdisch-patriotisch, d. h. antirömisch in einer Frage äussern wird, die jedem jüdischen Lehrer, dem man ein Bein stellen wollte, ebenso gut hätte vorgelegt werden können.

Dazu kommt positiv, dass nach Markus selbst Jesus die Frage des Pilatus, ob er der »König der Juden« sei, ohne Scheu bejaht (15 2, vgl. 15 9. 12. 18. 26). Denn das *σὺ λέγεις* muss eine Bejahung sein. Hätte ein Erzähler so berichtet, der in Jesus ständig den Gegensatz gegen die jüdische Volkserwartung hineindenkt? Wenn irgend ein Titel politische Farbe trägt, so ist es dieser. Man vergleiche hier das Johannesevangelium. Dies bietet etwas von der vorausgesetzten Unterscheidung, wenn Jesus nicht vom Volke zum König gemacht werden will, und wenn er sein Reich jedem weltlichen Reiche gegenüberstellt (6 15, 18 33. 36f.). Ob das historisch betrachtet ein Vorzug ist, stehe dahin. Aber dürfen wir Markus ohne Umstände nach Johannes auslegen? Bezeichnend ist jedenfalls, dass Jesus bei Johannes dieselbe Pilatusfrage nicht bejaht. Er weicht aus und betont die Art seines Reiches, während er nach einer weiteren Frage den Titel »König« allerdings in Anspruch nimmt (18 33—37).

Allein sollte die Auffassung des Markus mit der jüdischen Messiasvorstellung identisch gewesen sein? Oder sollte er nur eine einzige Messiasvorstellung gehabt haben? Gewiss weder das Eine noch das Andere. In einem wesentlichen Punkte wenigstens muss er sich eines Gegensatzes zur jüdischen Messiasvorstellung bewusst gewesen sein, und natürlich hat er diesen Gegensatz auch Jesus selber zugeschrieben. Dieser Punkt ist das Leiden und Sterben des Messias. Aber der Gegensatz

1) Hierauf hoffe ich an anderer Stelle näher einzugehen.

einer Messiasherrlichkeit ohne Leiden und einer andern mit Leiden, ja durch Leiden ist ja etwas völlig anderes als der Gegensatz einer geistigen und einer national-politischen Auffassung im üblichen Sinne. Mit jenem ist der Gedanke an messianische Umtriebe, Agitation und Revolution keineswegs gegeben. Und nur auf ihn kommt es hier an. Denn nur auf ihn könnte sich eine Besorgnis Jesu gründen, wie man sie braucht, um seine Bemühungen, sich im Verborgenen zu halten, zu motivieren.

Ob Jesus selbst ein Messiasbewusstsein besass, für das die Verneinung der Volkserwartung wesentlich war, soll hier wieder gar nicht entschieden werden. Auch wenn es der Fall sein sollte, versteht es sich nicht von selbst, dass Markus sich in das wirkliche Bewusstsein Jesu hineingedacht hat. Wäre das Evangelium etwa im Jahre 90 — ich behaupte es nicht, ich setze es nur — fern von Palaestina, vielleicht in Rom von einem Christen unbekannter Herkunft geschrieben worden, warum müsste dieser Christ notwendig einen Sinn für das Verhältnis der Messiasidee Jesu zu der der Juden gehabt haben? Anderweitige Literatur belehrt uns reichlich, dass die Vorstellungen über das Wesen Christi alle möglichen historischen Verhältnisse des Lebens Jesu überfliegen konnten.

Ebenso wie die eben besprochene Auffassung lässt sich übrigens auch die Meinung in Zweifel ziehen, dass der Jesus des Markus sinnliche Vorstellungen vom Messias und seinem Reiche befürchtet und bekämpft habe. Gewiss verweist er seinen Jüngern den Ehrgeiz und die Herrschsucht und verlangt das demütige Dienen, aber dem Petrus verheisst er (10 29f.) als Lohn der Selbstverleugnung sinnliche Güter, und auf die Bitte der Zebedaiten um die Ehrenplätze giebt er eine Antwort, die voraussetzt, dass es solche Ehrenplätze giebt (10 35ff.).

Ich fasse das Ergebnis dieser Betrachtungen zusammen. Die Exegese hat das fort und fort, bis in die letzte Zeit wiederholte Gebot Jesu von seiner Messiaswürde zu schweigen nicht zu erklären vermocht. Denn sie hat einen einleuchtenden, für den geschichtlichen Jesus denkbaren und auf alle Einzelfälle anwendbaren Beweggrund nicht ermittelt. Sie hat dabei zur Interpretation der Markusberichte Anschauungen verwendet, deren Besitz für den Evangelisten, um wenig zu sagen, nicht

nachgewiesen worden ist. Im Grunde hat sie sich aber um Markus selbst überhaupt wenig gekümmert, man pflegt ihn einfach zu überspringen und sich direkt ins Leben Jesu zu versetzen, und doch haben wir diese Nachrichten nur aus Markus.

Dieser Thatbestand ist ja kein zwingender Beweis, dass die Berichte über Jesu Gebote ungeschichtlich sind. Aber es mutet einen doch schon an diesem Punkte recht seltsam an, dass man behaupten konnte, es gebe in der ganzen evangelischen Geschichte wohl kaum glaubwürdigere Nachrichten als sie [1]). Notwendig stellt sich hier vielmehr der Verdacht ein, dass sie ungeschichtlich sein könnten; unter der Voraussetzung der Ungeschichtlichkeit wäre dann vielleicht die Erklärung zu liefern, die bei der entgegengesetzten Annahme nicht zu gewinnen war.

Und die Berichte sind in der That ungeschichtlich, einer wie der andere.

Zuerst ist das klar bei der Abwehr der Dämonen-Huldigung. Haben die Dämonen Jesus nicht als Messias begrüsst, so kann er es ihnen auch nicht gewehrt haben. Diese Züge fallen mit ihrer Voraussetzung.

Ein zweites Argument ist schon mehrfach gestreift worden. Das Evangelium berichtet nicht nur ausdrücklich, dass Jesus als Wunderthäter weithin bekannt war, es schildert nicht nur zahlreiche Wunder in diesem Sinne; auch die Wundergeschichten, in denen die Verbote sich finden, ruhen selbst auf dieser Vorstellung. Der Aussätzige, Jairus, der Taubstumme und der Blinde kommen nur darum mit Jesus in Berührung, weil seine Wunderkraft in der Leute Munde ist. Das ist also eine Voraussetzung, von der aus man die Verbote nach den Wundern kritisieren darf. Hat nun Jesus seine Wunder als Kennzeichen seiner Messianität gedacht, so kann er an dem Schlusse, er sei der Messias, keinen Anstoss genommen haben; d. h. die Verbote bei einzelnen Wundern werden unbegreiflich, wenn sie anders, wofür alles spricht, messianisch gemeint sind. Hat Jesus hingegen gar nicht daran gedacht, dass seine Wunder Schlüsse auf seine Messianität zuliessen, so werden die Verbote

1) Baldensperger S. 243f. Nicht weniger stark hat sich schon Ewald ausgedrückt (Ewald's Jahrb. I S. 117), unter dem Beifall von Holtzmann (Synopt. Evang. S. 432).

doch wiederum unbegreiflich. Denn 1) weshalb kommt er gerade in diesen Einzelfällen auf den Gedanken, Stillschweigen zu befehlen, den er sonst nicht hat? und 2) wie kann er glauben, durch seine Verbote die weitreichende Öffentlichkeit seiner Wirksamkeit unschädlich zu machen?

Drittens entstehen eine Reihe von Bedenken aus den Wunderberichten selbst, bei denen wir die Verbote finden.

Die Heilung des Aussätzigen (1 40ff.) kann die geschichtliche Forschung, die Wunder im strengen Sinne nicht anerkennt, nicht als geschichtlichen Bericht betrachten[1]; und wenn wir ein Quäntchen des Wunderhaften abdingen, indem wir den Kranken bis zu seiner Ankunft beim Priester »allmälig« gesunden lassen[2]), so bleibt die Sache dieselbe. Nun hat man freilich, gestützt auf die Beobachtung, dass καθαρίζειν auch rein erklären heissen kann, aus der Heilung eine Reinsprechung durch Jesus (als Grundlage des Berichtes) gemacht[3]). Aber was eine Reinsprechung wert sein soll, auf die die eigentliche Reinsprechung durch den Priester erst noch folgen muss, bleibt unklar[4]). Man müsste also die Geschichte erst noch von diesem Zuge säubern. Indessen so oder so fällt das Verbot dahin. Ist die ganze Geschichte späterer Zuwachs der Überlieferung, so das Verbot auch. Ist die Reinsprechung der Kern, so ist das Verbot unsinnig, da es ja auf die öffentliche Wirkung der Reinsprechung ankommt.

Ich lasse jedoch lieber die Kritik der Wunderberichte als solcher aus dem Spiel, frage also nur, wie sich die Verbote darstellen, wenn das Wunder selbst feststeht.

Hier ist zunächst die Geschichte von der Jairustochter sehr klar. Der Tod des Mädchens ist bekannt geworden, man stellt bereits die Totenklage um sie an. Jesus vollzieht dann im Beisein der wenigen Zeugen die Erweckung. Aber konnte denn durch die Entfernung der Leute das Wunder vor der Menge verborgen werden? Jeder musste ja hernach sehen, dass

---

1) Holtzmann, HC z. St.: »ein reines Allmachtswunder«.

2) B. Weiss, L. J. I S. 475, 542.

3) Keim II S. 174 (nach dem Vorgang des alten Paulus), auch Holtzmann neigt der Auffassung zu.

4) So mit Recht auch B. Weiss S. 543.

das Mädchen lebte, und jeder musste schliessen, dass ihr Wiederaufleben dem als Wundermann herbeigeholten Jesus zu danken war. Folglich war ein Verbot Jesu völlig zwecklos, und weil es zwecklos war, ist es geschichtlich verstanden sinnlos [1]). Es ist hinzuzufügen, dass jede Auffassung des Verbots von diesem Einwand betroffen wird.

Ganz dasselbe ist von der Heilung des Taubstummen zu sagen. Auf den Gedanken, durch Isolierung des Kranken und nachfolgende Weisung das Ruchbarwerden der Heilung zu verhindern, konnte Jesus überhaupt nicht verfallen.

Bei der Heilung des Blinden scheint der Befehl: gehe nicht in den Flecken, etwas mehr Erfolg zu versprechen. Denn so wird der Blinde von den Leuten, die ihn zu Jesus gebracht haben, ganz fern gehalten. Aber er wird gleichzeitig in sein Haus geschickt. Liegt denn das Haus nicht im Flecken? Davon ist nichts gesagt, und der Gedanke liegt fern, obwohl die Erklärer ihn ohne Weiteres einschieben [2]). Wie soll denn der Kranke in sein Haus gehen, ohne den Flecken zu berühren? wie soll er im Hause den Leuten verborgen bleiben? Das sieht auch nicht nach Geschichte aus.

Bei der Geschichte vom Aussätzigen wird das Verbergen des Wunderthäters denkbarer. Denn hier ist von Bekannten und Verwandten des Kranken nicht die Rede; namentlich aber kann die Weisung, er solle sich dem Priester zeigen und das vorgeschriebene Reinigungsopfer darbringen, als ein wirksames Mittel erscheinen, die Aufmerksamkeit von Jesus abzulenken. Denn dies und nur dies wird der Sinn dieser Aufforderung sein: Jesus — d. h. der Jesus des Markus — will sich hinter dem Ausspruch des Priesters verstecken [3]). Eben darum freilich

---

1) Schon Bleek, Synopt. Erklärung der drei ersten Evangelien (1862), I S. 403 sagt ganz ehrlich, dass nach der Weise, wie es sich begeben hatte, ein solches Ereignis in einem Orte wie Kapernaum unmöglich verborgen bleiben konnte. Es folgt dann freilich der matte Zusatz: es könnte nur allenfalls gemeint sein, dass sie nicht eigends darauf ausgehen sollten, es weit und breit zu verkündigen. S. auch Keim II S. 471 und Holtzmann z. St.

2) z. B. B. Weiss, L. J. II S. 238, Holtzmann z. St. 'Anders und richtig B. Bauer, Krit. d. Evang. III S. 336.

3) Das *ἀλλὰ ὕπαγε κτλ.* ist der einfache Gegensatz des *ὅρα μηδενὶ*

wird das Verfahren Jesu, das hier erzählt wird, nach anderer Richtung gerade stark befremden. Daneben verdient erwähnt zu werden, dass das Verbot eng mit einem Zuge verbunden ist, der selbst wenig glaubwürdig scheint. Der Aussätzige missachtet Jesu Wort und breitet die Wunderthat wie zum Trotze aus. Ein eigentümliches Benehmen gegen den Wohlthäter und gerade kein Zeugnis für die Autorität Jesu. Der Zug kehrt aber 7_{36} wieder, und eine weitere Parallele scheint es zu sein, wenn es 7_{24} heisst:

> In ein Haus eingetreten, wollte er (Jesus), dass es niemand erfahre, und *er vermochte nicht verborgen zu bleiben.*

Diese Stereotypie redet deutlich.

Viertens ist für alle Verbote, die vor dem Petrusbekenntnis liegen, noch die Frage nach dem Wissen des Evangelisten zu erheben.

Will man den Thatbestand nicht verschieben, so darf man nicht blos sagen, Jesus habe nach Markus bis zu diesem Momente von seiner messianischen Würde geschwiegen, und das sei jedenfalls in bester Übereinstimmung mit der Bedeutung des Bekenntnisses selbst. Markus sagt nicht, Jesus habe geschwiegen, sondern er habe geschwiegen, *obwohl er sich als Messias wusste*, und er habe durch bestimmte Handlungen — eben die Verbote — seine Absicht zu schweigen kundgethan. Ein Wissen von diesem bewussten, den messianischen Anspruch einschliessenden, aktiven Schweigen konnte ohne besondere Kunde nicht überliefert werden. Woher hatte man Kunde, wenn Jesus sich in Schweigen hüllte? Vielleicht von den Jüngern? Nehmen wir an, sie seien Zeugen der Verbote gewesen. Dann ist ihnen der Gedanke, Jesus sei der Messias, so nahegerückt, so glaubwürdig nahegerückt worden, dass man nicht mehr versteht, weshalb sie ihn selbst erst so spät finden, und dass das Bekenntnis des Petrus seine Spontaneität jedenfalls völlig einbüsst. Nach der gewöhnlichen Voraussetzung können also die Jünger als Zeugen gar nicht in Betracht kommen. Woher weiss dann Markus Bescheid? Woher hat er Berichte, die in Wahrheit sogar ein

---

μηδὲν εἴπῃς. Gesetzliche Tendenzen liegen m. E. fern. Das εἰς μαρτύριον αὐτοῖς bedeutet, dass die Leute an dem Spruche des Priesters eine Erklärung für die Reinheit des Kranken haben sollen, die sie zufrieden stellt.

Wissen um die Absicht Jesu voraussetzen, das die Erkenntnis seiner Messianität bereits einschliesst? Jesus muss nach dem Jüngerbekenntnis einen förmlichen Unterricht über eine grosse Zahl seiner früheren Wunderthaten gegeben haben. Oder die Geheilten müssen ihre Erlebnisse an eine Art Zentralstelle gemeldet haben, damit nur ja alles in das älteste Evangelium gelange. Es giebt Kritiker, die sich in ähnlichen Fällen mit solchen Auskünften beschwichtigen. Die meisten werden an diese Art der Überlieferung nicht glauben, aber die Frage, wie berichtet werden konnte, was berichtet wird, werfen sie selten auf.

Vielleicht liesse sich ausser den genannten Argumenten noch Anderes gelten machen. Aber auf Gründe wie dass der Mitwisser im Verlaufe der Erzählung ein wenig viel werden, dass die Jünger eines wiederholten Verbots gar nicht mehr hätten bedürfen sollen, lasse ich mich lieber nicht ein.

Sämtliche Nachrichten über die Verbote Jesu, soweit sie vor dem Jüngerbekenntnis liegen, erweisen sich somit aus mehr als einem Grunde als unglaubwürdig. Damit entsteht der dringende Verdacht, dass es sich mit den wenigen übrigen ebenso verhält. Bei der Stelle 9₉ muss solcher Verdacht ohnehin auftreten. Wird ein Wort historisch sein, das seinen Halt nur in der Verklärungsgeschichte hat, und das Jesus obendrein die Voraussicht seiner Auferstehung in den Mund legt? Ich prüfe das nicht weiter. Der Verdacht wird ohnehin zur Gewissheit, wenn die Anschauung des Markus selbst ermittelt ist. Denn in der Anschauung des Markus muss die Erklärung liegen, wenn die Geschichte sie versagt. Ehe wir jedoch nach dem Gedanken des Markus fragen, berühren wir gewisse andere Nachrichten, die mit den besprochenen nahe verwandt sind.

Verwandtes. Die Verhüllung durch Rätselrede.

Zweimal, bei der Auferweckung der Tochter des Jairus und bei der Verklärung, fanden wir die Absicht Jesu, sein Geheimnis zu wahren, auch darin ausgedrückt, dass er nur die drei vertrautesten Jünger mit sich nimmt. Dies geschieht aber auch bei dem Gebetskampfe in Gethsemane. Ist dieser Zug etwa ähnlich zu beurteilen? Geben die drei Vertrauten nach der Vor-

stellung des Markus dieser Szene den Charakter des Geheimen und Geheimnisvollen?

Die Frage drängt sich noch an zwei weiteren Stellen auf. Bei der Heilung der Schwiegermutter des Petrus gehen mit Jesus die beiden Brüderpaare Simon und Andreas, Jakobus und Johannes ins Haus (1 29 ff.). Für Simon und Andreas erscheint das sofort verständlich, da das Haus als ihr eigenes bezeichnet wird. Die Mitnahme des Jakobus und Johannes ist gewiss auch wenig auffallend, da gerade zuvor diese Beiden zusammen mit dem andern Paare berufen sind. Trotzdem könnte der Erzähler den Gedanken haben, dass diese vier Vertrauten die rechten Assistenten bei einem geheimnisvollen Akte Jesu sind. Allerdings ist von einer Aufforderung Jesu mitzugehen durchaus nicht die Rede.

Ebenso fehlt eine Initiative Jesu in dem anderen Falle, wo er den gleichen vier Jüngern eine Belehrung giebt. Zu ihnen nämlich wird nach Markus die grosse eschatologische Rede gesprochen (13 3 f.). Sie locken sie hervor durch ihre Frage nach dem Wann der von Jesus geweissagten Zerstörung des Tempels und nach dem Zeichen für das Eintreten der Zukunftsereignisse. Hier fällt aber auf, dass der Erzähler betont, die Jünger hätten Jesus allein (*κατ' ἰδίαν*) gefragt. Soll die eschatologische Rede als eine Geheimlehre hingestellt werden?

Ähnliches hören wir wiederum über den ganzen Jüngerkreis. Jesus redet 7 14 ff. über das, was den Menschen verunreinigt und nicht verunreinigt, und die Jünger fragen ihn nach dem Sinn der *παραβολή*. Das geschieht aber nach der ausdrücklichen Angabe des Markus,

als er ins Haus gegangen war vom Volke weg.

Nach der Heilung des besessenen Knaben fragen sie ihn wieder *κατ' ἰδίαν*:

warum konnten wir ihn (den Geist) nicht austreiben?

und auch hier wird dabei bemerkt (9 28):

nachdem er ins Haus gegangen war.

Ein drittes Mal heisst es nach der an die Pharisäer gerichteten Belehrung über die Ehescheidung (10 10):

und im Hause (*εἰς τὴν οἰκίαν*) fragten ihn die Jünger wieder hierüber.

Er aber stellt seinerseits bei seinem letzten Besuche in Kapharnaum (9 33) erst dann die Frage:

was verhandeltet ihr unterwegs?

als er »im Hause angekommen« ist (*ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος*)[1]).

In der Frühe des Tages, der auf die 1 23ff. berichteten Heilungen folgt, geht Jesus von Kapharnaum fort und begiebt sich an einen e i n s a m e n O r t (1 35). Das Motiv dafür scheint angegeben mit den folgenden Worten:

und er betete dort.

Allein als Petrus und seine Gefährten ihm dann melden, dass alle ihn suchten, kehrt er nicht zurück, obwohl man anscheinend weitere Segnungen von seiner Heilkraft begehrt, sondern spricht (1 38):

lasst uns in die benachbarten Marktflecken ziehen, damit ich auch dort predige. Denn dazu bin ich ausgegangen.

Das klingt ganz ähnlich wie der Schluss der folgenden Geschichte vom Aussätzigen (1 45). Er hat dem Kranken Schweigen befohlen, der breitet die Kunde von der Wunderthat erst recht aus. Deshalb, fährt der Erzähler fort,

konnte er nicht mehr offen in eine Stadt gehen, sondern er hielt sich draussen an einsamen Orten auf.

Dorthin kam man dann freilich wieder von allerwärts. Von einem Rückzuge Jesu (*ἀνεχώρησεν*) berichtet auch 3 7: Jesus geht ans Meer. Es geschieht das, nachdem die Pharisäer mit den Herodianern einen Anschlag gegen ihn gemacht haben (3 6). Am Meer wird er von grossen Volksmassen belagert, und er lässt die Jünger ein Schiff bereit halten

der Menge wegen, damit sie ihn nicht bedrängten.

Er macht freilich von dem Schiffe keinen Gebrauch, sondern geht nach 3 13 auf »den« Berg. Hängen diese Nachrichten[2]) von Versuchen Jesu, sich der Menge zu entziehen, vielleicht auch mit seinem Bestreben zusammen, sich ins Geheimnis zu hüllen?

Ich habe nur Fragen ausgesprochen und wollte nur Fragen aussprechen. Eine sichere Beurteilung dieser Züge ist hier unmöglich. Dass manches auffällig klingt, wird man vielleicht

---

1) Vgl. hier auch 7 24: *καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδένα ἤθελεν γνῶναι.*

2) 6 31 f. übergehe ich mit Absicht.

zugeben. Indessen ist damit nicht viel gesagt. Aufsuchen der Einsamkeit und Zurückweichen oder vertraute Gespräche mit Jüngern sind Dinge, die an sich nichts Unnatürliches haben, und die sehr verschiedene Gründe haben können. Markus braucht daher mit solchen Bemerkungen nicht gerade etwas sagen zu wollen. Ferner brauchen diese Nachrichten für Markus nicht auf einer Linie zu stehen. Es wäre so jedenfalls voreilig, über ihren geschichtlichen Wert abzusprechen. Diese Dinge im Auge zu behalten wird aber nützlich sein. Wir werden später auf sie zurückkommen.

Ein anderer Punkt steht dagegen in ganz unverkennbarem Zusammenhange mit dem Gedanken der messianischen Selbstverhüllung Jesu, und über ihn lässt sich auch das historische Urteil mit grosser Entschiedenheit aussprechen. Hierauf gehen wir daher sofort näher ein.

Es handelt sich um die eigenartigen Angaben, die Markus über die Ursache der parabolischen Lehrweise Jesu macht. Es heisst nach dem Gleichnis vom Säemann

> 4 10—13: [10] Und als er allein (κατὰ μόνας) war, fragte ihn seine Umgebung (οἱ περὶ αὐτόν)[1]) samt den Zwölfen nach den Parabeln. [11] Und er sprach zu ihnen: euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes zu Teil geworden (δέδοται); jenen aber, die draussen sind (τοῖς ἔξω), kommt alles in Parabeln zu, [12] damit sie »sehend sehen und doch nichts erblicken und hörend hören und doch nichts verstehen, auf dass sie nicht umkehren und ihnen Vergebung werde«. [13] Und er spricht zu ihnen: ihr verstehet diese Parabel nicht, wie wollt ihr alle Parabeln erkennen?

Es folgt hierauf die Deutung der Parabel vom Säemann nebst einer Reihe von Sprüchen und zwei weiteren Gleichnissen. Dann lautet der Abschluss der ganzen einheitlich gedachten Perikope:

> 4 33. 34: [33] Und mit einer Menge solcher Parabeln redete er zu ihnen das Wort, wie sie es zu hören vermochten;

---

1) D. h. sein Anhang, vgl. 3 34 (Holtzmann).

[34] ohne Parabel aber redete er nichts zu ihnen, seinen vertrauten[1]) Jüngern aber gab er, wenn sie allein waren (*κατ' ἰδίαν*), für alles die Auflösung (*ἐπέλυεν*).

In diesem Texte ist mit aller Klarheit der Gedanke ausgesprochen, dass Jesus sich dem Volke gegenüber mit seiner Lehre ins Geheimnis hüllt. In dieser Tendenz spricht er in Parabeln und ausschliesslich in Parabeln (V. 33) zur Menge, absichtlich bietet er ihr alles gerade in dieser Form; weil für diese Form wesentlich ist, dass sie unverständlich ist, die Hörer zwar etwas vernehmen lässt, aber so, dass sie den Sinn nicht erfassen können.

Ich brauche diese Exegese nach Jülichers vortrefflichen Darlegungen[2]) nicht von Neuem zu begründen. Alle Versuche, dem Gedanken, dass die Form der parabolischen Lehrweise als solche das Dunkle und das dunkel Machende ist, seine Schärfe zu nehmen, hat er bereits völlig ausreichend widerlegt.

Offenbar ist dann der Ausdruck *παραβολή* für Markus ganz gleichwertig mit Rätsel. Wer als Parabelausleger sich für die Frage interessiert, wie die Evangelisten die Gleichnisse Jesu behandeln, kann zwar nicht ohne Recht sagen, dass sie sie wie Allegorien betrachten. Aber für ihr Bewusstsein und für die Charakteristik ihrer Anschauung ist nicht dies das Wesentliche, sondern dass es sich um Rätselbilder handelt.

Der Gedanke, dass Jesus dem Volke die Lehre durch Gleichnisrede verbirgt, hat seine Kehrseite in dem, was von den Jüngern gesagt wird. Markus scheidet in aller Form zwischen einer esoterischen und exoterischen Belehrung Jesu. Den Jüngern ist nämlich das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben worden. Man darf das im Sinne des Evangelisten nicht erklären: die Jünger haben durch ihren Anschluss an Jesus bereits bewiesen, dass ihnen irgend welches Verständnis vom Wesen des Reiches geschenkt ist[3]). Auf die Aktivität der Jünger kommt es hier in keiner Weise an, und »irgend welches Verständnis« vom Wesen des Reiches ist sicher ein ungenügendes Äquivalent für *τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*[4]). Im Gegenteil, der

1) So darf man vielleicht das *ἰδίοις* wiedergeben.
2) Jülicher, Gleichnisreden Jesu I² bes. S. 118—148.
3) So Holtzmann, HC z. St.
4) Der Fehler liegt darin, dass Holtzmann eine Frage erwägt,

Satz will sagen: ihnen ist bereits das Ganze mitgeteilt worden, oder das, was den entscheidenden Hauptpunkt aller Erkenntnis bildet.

Nach diesem Wort über die Jünger kann man die Behandlung des Volkes auch durch den Satz ausdrücken: ihm wird das Geheimnis des Gottesreiches vorenthalten.

Was ist das Geheimnis des Gottesreichs?

Man erklärt: das geheimnisvolle Wesen des Gottesreiches, wie es in den Parabeln Jesu, z. B. der vorangehenden vom Säemann, enthalten ist, also die in den Gleichnissen vom Himmelreiche verborgene Lehre[1]). Diese Deutung ist abzulehnen. Eine spezielle Beziehung der allgemeinen Sätze 4 10—12 auf bestimmte Gleichnisse existiert gar nicht. Auch wenn Markus kein einziges Gleichnis mitteilte, wenn er nur allgemein von Jesu Parabellehren berichtete, hätte er genau ebenso schreiben können. Denn jene Sätze beziehen sich nur auf diesen Gedanken der Gleichnisrede überhaupt. Der beste Beweis ist das *δέδοται*[2]). Das kann nicht umschrieben werden: euch ist beschieden worden, durch Deutung der Parabeln das in ihnen niedergelegte Geheimnis zu erfahren. Wenn Mt. 13 11 lautet:

ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν,

so haben wir hier allerdings diesen Gedanken. Aber Matthaeus sagt eben nicht umsonst *γνῶναι* und nicht umsonst *τὰ μυστήρια*; auch bildet er recht verständig den Gegensatz:

ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται[3]).

Bei Markus ist die stillschweigende Ergänzung eines solchen *γνῶναι* nicht nur willkürlich, sie vernichtet auch den schönen

---

die den Evangelisten nicht gekümmert hat: was haben die geschichtlichen Jünger damals schon an Erkenntnis haben können? Markus denkt hier nicht historisch.

1) Vgl. B. Weiss, Das Markusevang. und bei Meyer[8] z. St.

2) Jülicher I S. 124.

3) Luk. 8 10 hat zu denselben Worten den viel mangelhafteren Gegensatz: *τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς.* Man kann ja auch in diesen Text einen Sinn bringen (Jülicher I S. 127 und J. Weiss bei Meyer, Lukas[8] z. St.). Aber der Eindruck bleibt, dass die beiden Hälften nicht zu einander passen. Den Grundsatz: das Schwierigere das Ursprünglichere (J. Weiss), darf man hier nicht anwenden.

Gegensatz seines Textes. Denn »euch ist es beschieden den Geheimsinn der Parabeln zu erfassen, den anderen aber kommt alles in Parabeln, in dunkler Rede zu« — ist ein schlechter Gegensatz. Der Evangelist sagt statt dessen: ihr habt Klarheit über das Tiefste und Höchste bekommen, »die draussen«[1]) tappen im Dunkeln und sollen es[2]).

Was das Geheimnis des Reiches Gottes ist, sagt der Erzähler nicht, er setzt aber voraus oder lässt Jesus voraussetzen, dass der Begriff bekannt und klar ist. Für uns ist der Inhalt und Umfang des Begriffes zunächst unbestimmt. Und der Genetiv τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, der auf τὸ μυστήριον folgt, giebt in diesem Fall keine Begrenzung, die sich nicht ohnehin von selbst verstände[3]). Denn m. E. liegt hier irgend welches konkrete Bild einer βασιλεία τοῦ θεοῦ gar nicht mehr vor. Die Frage, ob es sich um ein gegenwärtiges oder zukünftiges Reich handle, ist daher von vornherein gegenstandslos. Ebenso muss man hier nicht vom »Wesen« des Reiches sprechen. Der Ausdruck ist bereits ganz formelhaft und daher ebenso wenig eine Verdeutlichung, als wenn vom μυστήριον τοῦ θεοῦ oder τῆς πίστεως die Rede

---

1) Weshalb dieser Ausdruck nicht eigentlich und räumlich zu verstehen sein soll (J. Weiss, Die Parabelrede bei Markus. Studd. und Kritt. 1891, S. 298, 300 (nach Feine, Jahrbb. f. prot. Theol. XIV S. 412 f.). auch Jülicher I S. 122, der hier die erste Aufl. S. 126 m. E. nicht verbessert), sehe ich nicht ein. Jesus ist von Markus nach V. 10 in der Einsamkeit mit seinen Vertrauten gedacht. Die andern sind dem gegenüber in der That »draussen«. Markus könnte sogar stillschweigends an einen Aufenthalt im Hause gedacht haben (vgl. 7 17 ff.). Beim Aussätzigen (1 40 ff.) pflegt man einen solchen auch vorauszusetzen, obwohl davon direkt nichts gesagt ist. Die Frage ist ohne Belang, aber wenn Markus »Jesus hier geradezu von den „Ungläubigen" im Gegensatze zur christlichen Gemeinde« reden liesse, so wäre das ein Stilfehler, den ich nicht ohne Grund bei ihm annehmen möchte.

2) J. Weiss hat in der eben zitierten Abhandlung S. 298 f. (vgl. auch Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes[2] S. 45) die Hypothese vertreten, Mr. 4 11 a ruhe auf einem älteren Texte, der in Mt. 13 11 a (γνῶναι) und bei Luk. noch vorliege. Ich halte das nicht für annehmbar, gehe jedoch nicht darauf ein, da ich prinzipiell in dieser Arbeit mich an den gegebenen Text des Markus halte. S. übrigens Jülicher I S. 129 f.

3) Beachte die Stellung des Genetivs hinter δέδοται, die ihn tonlos macht.

wäre, oder als wenn wir vom Geheimnis »des Christentums« sprächen. Man verbaut sich ohne diese Annahme geradezu das Verständnis. Denn man muss dann notwendig fragen, was denn am Reiche Gottes das Geheimnisvolle sei, und kann eine rechte Antwort darauf nicht finden. Bedenklich wäre die Auslegung freilich, wenn sie einen ganz singulären Gebrauch von *βασιλεία τοῦ θεοῦ* voraussetzte. Aber es giebt nicht wenige Stellen in den Evangelien und in der Apostelgeschichte, wo derselbe formelhafte Gebrauch angenommen werden muss[1]).

Der nähere Sinn des *μυστήριον*, wie Markus ihn denkt, kann also nur nach seiner Gesamtauffassung bestimmt werden. Da dürfte es sachlich ja recht zutreffend sein, wenn Stellen wie Eph. 1_9, Kol. 1_{25} ff., 2_2 f. u. a. als Parallelen herangezogen werden[2]), und danach erklärt wird: das Mysterium ist Christus selber. Immerhin ist es gut, zunächst bei Markus stehen zu bleiben. Hier ergiebt sich nun eigentlich, dass die gesamte Lehre Christi unter den Begriff fällt. Denn wenn »die draussen« alles »in Gleichnissen« erhalten, wenn sie also von der Lehre Christi im Grunde gar nichts fassen können, so muss eben alles eigentlich Geheimlehre sein.

Ich glaube, dies Urteil lässt sich auch nach andern Stellen aufrecht erhalten. Es schliesst aber nicht im Geringsten aus, dass für Markus gewisse Dinge der eigentliche Kern des Mysteriums sind, dass er an sie vorzüglich denkt, wenn er das Wort gebraucht.

Hierüber haben wir einstweilen soviel erfahren, dass ein Hauptstück dieses Mysteriums lautet: Jesus ist der Messias, der Sohn Gottes. Wenn Jesus sich nach Markus als Messias ver-

1) Das Gleichnis vom Schalksknechte handelt z. B. nach der Überschrift (Mt. 18_{23}) vom Himmelreiche. Eine Anschauung vom Reiche lässt sich ihm aber keineswegs entnehmen. Und schon Titius, Jesu Lehre vom Reiche Gottes (Neutestam. Lehre von der Seligkeit I) S. 179 hat mit Recht darauf hingewiesen, dass in der Apostelgeschichte sehr oft »der Ausdruck Reich Gottes als ganz allgemeine und zusammenfassende Bezeichnung für den Inhalt der Predigt des Evangeliums« gilt. Vgl. z. B. die Wendung *λέγειν* (*εὐαγγελίζεσθαι, κηρύσσειν*) *τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* Act. 1_3, 8_{12}, 19_8.

2) J. Weiss, Studd. u. Kritt. 1891 S. 301, auch B. Weiss bei Meyer z. St.

birgt, so haben wir das Recht, das μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ durch diese Thatsache zu interpretieren [1]).

Markus spricht in unserm Texte noch einen zweiten Gedanken aus. Er ist mit dem besprochenen verwandt, darf aber, wie schon angedeutet ist, nicht mit ihm identifiziert werden. Die Jünger stehen nämlich auch darin über dem Volke, dass sie eine Auslegung der Gleichnisse erhalten. Natürlich enthalten ja die Gleichnisse Jesu, trotzdem sie eigentlich nur des Volkes wegen da sind, tiefe Gedanken [2]). Den Jüngern werden sie erschlossen.

Diese Vorstellung würde also dem Texte des Matthaeus (13 11) entsprechen. Die Parabeln enthalten hiernach auch und im Besondern Geheimlehre, die für die Jünger bestimmt ist.

Man wird fragen, was in den Gleichnissen das Geheimnisvolle ist. Es ist zu bezweifeln, dass Markus sich darüber Gedanken gemacht hat, oder dass er einen besondern Inhalt als geheime Lehre gedacht hat.

Weshalb soll eigentlich die Lehre des Gleichnisses vom Säemann, wie sie der Evangelist in der mitgeteilten Deutung giebt, geheimnisvoller sein als irgend etwas anderes, was Jesus sonst verkündet? Was ist besonders geheimnisvoll daran, dass das Wort Gottes bei den verschiedenen Menschen einen verschiedenen Erfolg hat, oder dass Stumpfsinn, Leichtsinn und Weltsinn um die Frucht des Wortes betrügen? Es ist wichtig, dass man hierauf keine befriedigende Antwort geben kann. Denn es stellt den Sinn des Evangelisten klar. Die Exegeten wissen freilich viel von den »Grundgesetzen des Gottesreichs« u. dgl. zu sagen, die in dem Gleichnis offenbar werden. Aber dieser Begriff passt schlecht in das Evangelium, und jedenfalls leuchten die Erklärungen, die man giebt, nicht ein.

Wir haben eine, wie mir scheint, sehr deutliche und darum wertvolle Parallele in dem bereits erwähnten Worte über das, was den Menschen verunreinigt (7 17 ff.). Es kann kein Zweifel sein, dass da ganz die gleiche Anschauung vorliegt wie in unserm Falle. Die Jünger fragen Jesus nach dem Sinn der

---

1) Auch Jülicher I. S. 123 umschreibt das δέδοται: sie haben in Jesus den Messias erkannt.

2) Jülicher I. S. 126.

παραβολή, und sie erhalten allein die Deutung. Man muss damit zusammennehmen, dass die Parabel selbst nach V. 14 zum Volke gesprochen wird, es wird eigens herangerufen, um sie zu vernehmen. Ich frage nun wieder: weshalb soll die Wahrheit, dass »von innen aus dem Herzen« allerlei Böses kommt, das den Menschen verunreinigt — denn dies ist die Deutung — geheimer sein als ein beliebiger moralischer Spruch, der ohne Bild auftritt?

Es ist offenbar: dem Schriftsteller schwebt hier nicht ein bestimmter Gedankeninhalt als das Geheime vor, um dessen willen Jesus dann das bedeckende parabolische Gewand über seine Rede breiten würde, sondern er schliesst ganz einfach von der blossen Form aus: weil Jesus parabolisch-rätselhaft spricht, so hat er Geheimes mitgeteilt und mitteilen wollen.

Es darf vielleicht angemerkt werden, dass hier einer der Gründe liegt für den Unterschied der evangelischen Parabelauffassung und -deutung von der der späteren Allegoristen. Dieser Unterschied ist doch nicht ganz unbedeutend und von Jülicher wohl unterschätzt worden. Es ist zu beachten, dass die Deutungen von Parabeln, die bei Markus und Matthaeus vorliegen, immerhin recht einfach sind und sich im Kreise naheliegender Anwendungen halten. Ebenso, dass nur ein paar Deutungen gegeben werden, ein besonderer Drang zu deuten also nicht sichtbar wird[1]. Die Evangelisten haben eben nach ihrer Auffassung keine Nötigung, Besonderes aus den Parabeln herauszupressen. Was sie enthalten, ist ohne Weiteres Geheimlehre. Für die allegorisierenden Kirchenväter dagegen kommt es entweder darauf an, dass wirklich ein besonders mysteriöser Inhalt gewonnen wird, oder dass wenigstens ein kunstvoll gefertigter Geheimschlüssel angewendet wird, der in jedem Worte einen gar nicht zu ahnenden Sinn erschliesst.

Der Bericht des Markus über das Parabellehren Jesu ist

---

1) Harnack hat gelegentlich bemerkt (Über das gnostische Buch Pistis Sophia T. u. U. VII, 2 S. 55): schon die Evangelisten hätten, teils weil sie den einfachen Sinn der Sprüche Jesu nicht mehr verstanden, teils weil sie ihn »tiefer« verstehen wollten, die Auslegung in falsche Bahnen geführt. Das zweite »teils« würde ich nicht unterschreiben.

völlig unhistorisch. Auch das brauche ich nicht mehr weitläufig zu beweisen. Jülicher ist zwar nicht der Erste gewesen, der den geschichtlichen Wert dieser Angaben verneint hat[1]), aber seine Ausführungen haben doch das Beste dazu gethan, dass in diesem Punkte bereits ein weitreichendes Einverständnis unter den Kritikern besteht.

In der That, die Meinung des Markus vom Rätselcharakter und vom Verhüllungszweck der Parabelrede schlägt den Parabeln selbst, wie sie in den Evangelien vorliegen, schlägt dem Wesen der Parabel überhaupt, der ihr eingeborenen Bestimmung zu veranschaulichen, zu erklären oder zu beweisen, geradezu ins Gesicht. Jesus aber schreibt diese Meinung ein Verfahren zu, dessen Grausamkeit wetteifert mit seiner Sonderbarkeit und Zwecklosigkeit. Denn unverständliche Reden zu dem Zwecke zu sprechen, um Andere damit zu verstocken, ist grausam, diese Wirkung von solchen Reden — und zwar von Gleichnissen! — erwarten ist sonderbar und mehr als das, und eine Unempfänglichkeit herbeiführen wollen, die in Wahrheit schon da ist, ist zwecklos.

Unter diesen Umständen sollte man darauf verzichten, noch irgend einen Fetzen eines echten Jesuswortes im Texte zu suchen und gar noch einen ursprünglichen Sinn des Echten von dem bei Markus überlieferten Sinne zu unterscheiden. J. Weiss nennt den V. 11 — mit gewissen Modifikationen — ein »gewiss ursprüngliches« Wort (aus einem nicht mehr erhaltenen Zusammenhange), und insoweit stimmt ihm Jülicher bei[2]). Ich sehe hierin ein blosses Geschmacksurteil, wie sie auf diesem Gebiete häufig sind. Das Wort, dass den Jüngern das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben ist, oder meinetwegen auch, dass es ihnen beschieden sei, die Mysterien zu erkennen, bringt mit seinem Gegensatze die Anschauung des Evangelisten auf den präzisesten Ausdruck. Warum es dann eine andere Quelle haben soll als eben diese Anschauung, der man das Übrige zuschreibt, ist nicht zu verstehen.

---

1) Vgl. z. B. Strauss, L. J. f. d. deutsche Volk S. 254 Anm., Br. Bauer, Kritik der Evangelien II S. 271ff., bes. 275 (hier manche richtige Bemerkung).

2) J. Weiss, Studd. u. Krit. 1891 S. 302ff., Jülicher I S. 130 Anm., 134, vgl. jedoch S. 135.

Freilich Matthaeus und Lukas haben einen gemeinsamen Text gegenüber Markus, der also aus Markus nicht zu begreifen ist; sie sagen beide:

ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν (Luk. τοῦ θεοῦ).

Aber was folgt daraus? Sicher nicht, dass das Wort echt ist, sondern höchstens, dass beide Evangelisten eine von Markus unabhängige Form des Wortes vor sich hatten. Aber auch dies folgt nicht mit irgend welcher Sicherheit. Denn die Übereinstimmung des Matthaeus und Lukas kann sich noch ganz anders erklären, z. B. dadurch, dass in uralter Zeit ein Evangelium nach dem andern korrigiert wurde. Um eines γνῶναι und eines Plurals willen solche Hypothesen zu bilden scheint daher bedenklich. Versucht man die Entstehung der von Markus überlieferten Worte Jesu zu begreifen, so gewährt die Annahme einer echten Grundlage auch nicht die mindeste Erleichterung, denn die Anschauung die in diesen Worten hervortritt, gehört ungeteilt dem Evangelisten und seinesgleichen.

Die Auffassung [1]) des Markus von der Tendenz der parabolischen Lehrweise Jesu ist nicht aus einer Reflexion über den Inhalt vorliegender Parabeln hervorgegangen, sie ist auch gar nicht an vorhandenen Parabeln kontroliert; man fragte nicht, wie sie zu ihnen stimme, wenn man sie auch auf ein paar Exemplare anwandte. Nicht einmal besondere Beobachtungen darüber, dass unter den Reden Jesu das Parabolische besonders reich vertreten war, sind eine notwendige Voraussetzung für die Bildung der Theorie. Sie hätte auch schon entstehen können, wenn die Überlieferung nur wenige einzelne Parabeln gekannt, und selbst wenn sie ganz unbestimmt erzählt hätte, dass Jesus viel in Parabeln geredet habe.

Mit einer derartigen Überlieferung war nämlich für die, die von den Gleichnissen Jesu keinen Eindruck durch eigenes Hören oder unmittelbare Berichte hatten, die Meinung, Jesus habe schwer verständlich oder unverständlich geredet, von selbst und ohne weiteres gegeben. Denn dass die Parabel ein Rätsel

1) Mit den folgenden Bemerkungen hoffe ich Jülichers Auffassung von der Entstehung dieser Tradition (I. S. 146 ff) richtig zu modifizieren.

sei, war der der Zeit geläufige Begriff[1]). Dieser Ausgangspunkt der Anschauung ist also völlig klar.

Nun könnte man sehr wohl denken, dass solche dunkle Redeweise Jesu wie ein schwieriges Problem erschien, dass man nach ihrem Grunde fragte, den Grund dann in den Hörern entdeckte und so durch Reflexion zu der eigentümlichen Vorstellung vom Zwecke der Parabelrede gelangte, wie sie vorliegt. Allein der Hergang kann auch etwas anders gewesen sein, und ich glaube es.

Wir haben die Anschauung kennen gelernt, dass Jesus seine Messianität als ein ängstlich zu wahrendes Geheimnis betrachtete. Ganz abgesehen von den Parabeln also gab es den Gedanken: das Grösste, was Jesus sagen konnte, hat er mit Fleiss für sich behalten. Obwohl noch nicht klar ist, was das für Markus bedeutet, spricht doch, wie gesagt, alles dafür, dass die Auffassung der Parabelrede mit dieser Anschauung irgendwie zusammenhängt. Denn beide Male verbirgt Jesus die göttliche Wahrheit. Wenn man nun jene Anschauung von der Selbstverhüllung Jesu bereits hegte, so konnte der Gedanke, dass er in unverständlichen Bildern gesprochen habe, gar nicht so befremdlich und rätselhaft sein, es war s. z. s. schon ein Ort für ihn vorhanden. Jesus beobachtete in der Parabelrede nur ein Verfahren, das er sonst auch beobachtet hatte. Gerade diese Anschauung also[2]) erklärt es, dass man die durch den Ausdruck *παραβολή* nahegelegte Vorstellung aufgriff, dass man in ihr etwas Wichtiges sah und ihr nachgieng.

Dass dann die Parabelrede als Sprache für das Volk (im Unterschiede von den Jüngern) betrachtet wurde, verstehen wir sofort, wenn wiederum, wie ich hier vorgreifend voraussetze, die umfassendere Meinung schon bestand, Jesus habe sich den Jüngern zwar offenbart, der Menge dagegen verschlossen. Es

---

1) Nachweise bei Jülicher, z. B. I. S. 33 ff, 44 ff, 210. Justin versteht unter *παραβολαί* weissagende Worte des alten Testaments. *Ἐν παραβολῇ* ist z. B. Dial. c. Tryph. c. 52 Synonym von *κεκαλυμμένως*. Ep. Barn 17_2 heisst *ἐν παραβολαῖς κεῖσθαι* einfach soviel wie im Verborgenen liegen.

2) Anders läge es natürlich, wenn der ganze Verhüllungsgedanke seinen Anlass in der Parabelvorstellung hätte. Darüber später.

wird dabei nicht einmal nötig sein, die besondere Art dieser Menge, d. h. die Schändlichkeit ihres Verhaltens gegenüber Jesus zu betonen oder auf das »messiasfeindliche, messiasmörderische Judenvolk« zu verweisen[1]). Das wird noch klarer werden. Sollte dieses Moment überhaupt hereinspielen, so wäre es eine untergeordnete Beziehung.

Deshalb scheint es mir nicht glücklich, wenn man die synoptische Parabeltheorie eine theologische Zurechtlegung des thatsächlichen Misserfolges genannt hat, den Jesu messianisches Auftreten innerhalb seines Volkes erfahren hatte[2]). Das Motiv, diesen Misserfolg zu erklären, hat die Theorie nicht geschaffen; sie ist, auf der Grundlage der üblichen Ansicht vom Wesen des Gleichnisses, hervorgewachsen aus der allgemeinen Anschauung vom Geheimnis im Leben Jesu und von der verschiedenen Stellung der Jünger und des Volkes zu diesem Geheimnis. Mit diesen Momenten ist sie vollständig erklärt.

Wir fanden bei Markus zwei nahe verwandte Vorstellungen: 1) zum Volke sprach Jesus in Parabeln d. h. verhüllt, zu den Jüngern offen, 2) dem Volke blieben die Parabeln dunkel, den Jüngern wurden sie ausgelegt. Welche Vorstellung soll als die ursprüngliche, welche als die abgeleitete gelten? Mit voller Sicherheit lässt sich das vielleicht nicht sagen. Aber man wird vermuten, dass die erste die ursprüngliche war. Denn sie antwortet auf die Frage: weshalb hat Jesus in Parabeln gesprochen? die andere s. z. s. auf die Frage: was wird aus der in den Parabeln enthaltenen Lehre? Jene Frage war aber naturgemäss der Ausgangspunkt. Sagte man einmal, der Parabelvortrag erfolgte, um dem Volke die Lehre Jesu zu verbergen, so trat der zweite Gedanke dann leicht hinzu. Auch in den *παραβολαί* musste doch wirkliche Lehre stecken. Musste sie dann doch auch für irgend jemand sein, so konnte sie nur für die Jünger sein. Ihnen aber musste sie natürlich erst durch besondere

1) So Jülicher. Er denkt dabei an das *μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς* 4 12. Immerhin ist das aber nur Zitat. Und 8 17 f. wird von der Verhärtung der Jünger, wenn natürlich auch nicht ganz ebenso, doch sehr ähnlich wie 4 12 vom Volke gesprochen.

2) Holtzmann HC z. St., ebenso schon Strauss a. a. O. Das bekannte Wort von der »hypochondrischen Betrachtungsweise« der Evangelisten trifft auch die Stimmung nicht gut.

Deutung zugänglich gemacht werden, da sie eben ἐν παραβολῇ gegeben war.

Das kritische Ergebnis, das ohne diese Erklärung für die Entstehung der eigentümlichen Auffassung schon feststehen würde, durch sie aber den positiven Abschluss findet, ist für uns von Wichtigkeit. Es zeigt sich, der Gedanke des Messiasgeheimnisses reicht über die Wunder und die messianischen Anreden von Dämonen oder Jüngern hinaus. Und wenn wir hier so unverkennbar deutlich auf dem Boden späterer Gemeindeauffassung stehen, so verstärkt das noch die früheren kritischen Ausführungen. Wie fern steht doch dieser Anschauung das geschichtliche Leben Jesu! Nicht die leiseste Empfindung, die das Hören der wirklichen Gleichnisse Jesu erregen konnte und erregen musste, klingt mehr hindurch. Will man zeigen, was für unhistorische Vorstellungen bei Markus möglich sind, so wird dieser Punkt immer ein ausgezeichnetes Beispiel sein. Eben darum aber darf man sich nicht begnügen, ihn gleichmütig als geschichtlich wertlos zu buchen, sondern man muss an ihm lernen für Anderes.

Erwähnung verdient zum Schlusse noch eins. Wir haben in diesem Texte sowohl die Bemerkung, die Jünger hätten Jesus nach den Parabeln gefragt, als er mit ihnen allein war, wie die andere, dass er ihnen die Auflösung der Parabeln stets κατ' ἰδίαν gab. In diesem Falle ist also wenigstens deutlich, dass diese Bemerkungen vom Alleinsein auch ein Ausfluss der Anschauung des Evangelisten sind und nicht eine historische Notiz. Gleiches gilt dann aber ohne Weiteres von der parallelen Stelle 7 17, wo Jesus von den Jüngern erst gefragt wird, nachdem er die Menge verlassen hat und ins Haus gegangen ist.

Der Sinn des Geheimnisses.

In der Geschichte Jesu haben wir bisher kein Motiv gefunden, das uns seine bewusste Selbstverhüllung, wie sie bei Markus geschildert wird, einleuchtend und befriedigend erklärte. Ebenso wenig aber liess sich erkennen, dass Markus sich die gleichmässig in vielen einzelnen Nachrichten ausgeprägte Haltung

Jesu aus den eigentümlichen Bedingungen, Verhältnissen und Vorgängen des geschichtlichen Lebens Jesu gedeutet habe. Ich gehe weiter und behaupte: ein geschichtliches Motiv kommt wirklich gar nicht in Frage; positiv: die Idee des Messiasgeheimnisses ist eine theologische Vorstellung.

Eine verhältnismässig wenig beachtete Stelle liefert den Schlüssel für die Anschauung. Mir ist sie wenigstens recht eigentlich der Ausgangspunkt für die Erkenntnis dieser ganzen Gedankenreihen gewesen, und insofern halte ich sie für eins der wichtigsten Worte, die Markus geschrieben hat. Es ist der Befehl, den Jesus nach der Verklärung erteilt (9 9):

> Und als sie vom Berge herabstiegen, befahl er ihnen, niemand zu erzählen, was sie gesehn, ausser wenn der Sohn des Menschen von den Toten erstanden wäre.

Man schliesst aus diesem Worte, dass die Verklärung als eine Art Vorwegnahme, eine Vorausdarstellung der Auferstehung Jesu oder als eine Weissagung seiner Wiederkunft in Herrlichkeit gedacht sei, und erklärt hiermit dann wieder den Sinn des Wortes [1]). Die wahre Bedeutung des Gesichtes, das den Vertrauten Jesu zu Teil wurde, wäre doch erst nach der Auferstehung erkennbar gewesen. Also sollte man bis dahin nicht davon reden.

Jene Deutung des Vorganges als Weissagungsbild des Künftigen mag gar nicht falsch sein. Aber wird damit klar, weshalb Jesus einen ausdrücklichen Befehl giebt? War die Bedeutung der Verklärung erst später zu erkennen, so scheint es ziemlich unschädlich, wenn man früher von ihr hörte. Zudem hat Jesus nach Markus über sein Kommen in Herrlichkeit unmittelbar zuvor vor aller Ohren gesprochen (8 38 vgl. 34). Weshalb soll dann der Vorgang auf dem Berge Geheimnis bleiben? Doch viel wichtiger ist etwas Anderes.

Diese Auffassung trennt das Gebot Jesu von seinen Parallelen, sie giebt ihm eine Motivierung, an die man in keinem einzigen der andern Fälle denkt. Über den Eindruck, dass diese Stelle

---

1) Z. B. Holtzmann und B. Weiss (Das Markusevang. und bei Meyer) z. St.

den andern gleichartig ist, kommt man aber nicht hinweg. Die Erklärer haben das auch immer wieder empfunden[1]). D. h. es muss sich auch hier um die Wahrung des messianischen Geheimnisses handeln. Kein Exeget hätte das überhaupt je bezweifelt, wenn der Befehl nicht mit der Angabe des Termins »bis zur Auferstehung« aufträte. Denn der Text selbst redet ja ausdrücklich von der Messianität.

Gewiss zeigt die Verklärungsgeschichte, wie Pseudopetrus sagt[2]), die *μεγαλειότης*, die Herrlichkeit oder Majestät Jesu, d. h. sie zeigt etwas Überirdisches, was im irdischen Leben Jesu keinen Platz hat. Aber damit ist keinerlei Gegensatz zur Messianität gegeben. Das wird sich im Verlaufe unserer Untersuchung von selbst ergeben. Ganz ausdrücklich aber hören wir von der Messianität, wenn die Stimme vom Himmel ruft:

Dies ist mein geliebter Sohn, auf ihn höret.

Was das Auftreten des Moses und Elias auch immer bedeuten möge — dieses himmlische Zeugnis, das den Abschluss der Szene bildet, kann doch nur als eine Art Deutung des ganzen Vorgangs betrachtet werden. Und es versteht sich von selbst, dass das Gebot, über das Gesehene zu schweigen, dies Gehörte mit umfasst. Dann ist in der That klar, dass der Inhalt dieses Gebots mit dem der übrigen im Grunde zusammenfällt.

Weshalb sollte nun der Zusatz von der Auferstehung uns hindern, an die Geheimhaltung der Messiaswürde zu denken? Erfassen wir nur herzhaft den Gedanken, auf den uns die Sache führt. Es ergiebt sich: während seines Erdenlebens ist Jesu Messianität überhaupt Geheimnis und soll es sein; niemand — ausser den Vertrauten Jesu — soll von ihr erfahren; mit der Auferstehung aber erfolgt die Entschleierung.

Dies ist in der That der entscheidende Gedanke, die Pointe der ganzen Auffassung des Markus.

---

1) Z. B. Weisse I S. 542. Auch Holtzmann sagt trotz der erwähnten Auslegung — unter Hinweis auf 8 29 — sehr treffend: (die Jünger) werden eingeführt in das Geheimnis der Gottessohnschaft.

2) 2. Petr. 1 16 über die Verklärung: ... *ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος.*

Damit haben wir denn sofort die Erklärung aller Verbote Jesu. Auch nach dem Petrusbekenntnis hätte Jesus sagen können: redet zu niemand von mir, bis ich auferstanden bin. Auch den Dämonen gegenüber rechnet er auf seine Verborgenheit bis zu diesem Zeitpunkte. Es ist nicht schwieriger diesen Gedanken häufig bei Markus anzunehmen als ihn einmal zu finden. Und es ist notwendig ihn überall vorauszusetzen, wenn der eine Fall den andern gleichartig ist. Im Übrigen werden im Weiteren noch zwei Bestätigungen der Exegese hinzukommen. Einmal wird sie sich dadurch erproben, dass sie sich fruchtbar für das Verständnis des Markus erweist. Sodann ist es möglich, eine nah verwandte Anschauung nachzuweisen, in der namentlich die Auferstehung eine ganz analoge Bedeutung hat wie hier.

Alles Suchen nach Beweggründen für die Zurückhaltung Jesu, die in seiner persönlichen Stimmung, in der Art und Absicht seines Wirkens, der Eigentümlichkeit der jeweiligen Situation lägen, ist hiermit endgültig verbannt. Die positive Erklärung für den Sinn des Geheimnisses drückt der Kritik, die an den verschiedenen Versuchen solcher Art geübt wurde, das Siegel auf.

Die Ungeschichtlichkeit der Verbote wird hier aber noch einmal am Ganzen offenbar. Niemand, der die Meinung hat, dass Jesus sich für den Messias gehalten habe, wird glauben, dass er Zeit seines Lebens als solcher nur den Jüngern bekannt geworden sei — schon weil dann seine Verurteilung mit der Messianität nichts mehr zu thun hätte. Sollen aber unvorsichtige und schwatzhafte Jünger das Geheimnis ausgeplaudert haben, oder soll es durch »Eindrücke von Jesu Wirken« erraten sein, so bleibt es jedenfalls ein Rätsel, wie er überhaupt dauernde Verborgenheit wollen konnte. Im Übrigen sagt das »bis zur Auferstehung« schon deutlich genug, dass es sich hier um Anschauung, nicht um Geschichte handelt.

Auch hier aber kann nicht ein einzelner historischer Fall[1]) — das müsste denn das Verbot nach dem Petrusbekenntnis sein, das, isoliert betrachtet, nichts besondres gegen sich hat — als

1) Vgl. oben S. 30 f. — Strauss spricht von einer derartigen Möglichkeit I S. 477.

der Anlass und Ausgangspunkt für die Angaben des Evangeliums gelten. Die Entstehung einer eigentümlichen *Anschauung* wird bei dieser kümmerlichen Annahme um nichts deutlicher, während der eine Zug sich aus dieser Anschauung wieder gerade so gut begreift wie alle übrigen.

Eine besondere Motivierung haben wir — ausser der indirekten, die 9_9 vorliegt — bei den Verboten nicht gefunden. Diese Thatsache musste auffallen, hier aber verliert sie das Auffallende. Wenn der Jesus, der auf Erden wirkt und redet, einfach immer im Verborgenen bleiben will, wenn er in diesem Sinne *absolute* Verbote giebt, so kommen besondere Gründe eben nicht in Frage. Es handelt sich um eine allgemeine, beherrschende Ansicht von der Messianität, die dem Evangelisten so deutlich ausgesprochen scheint in seinen Angaben, die ihm selbst so selbstverständlich ist, dass er Auseinandersetzungen nicht zu geben braucht.

Indessen man wird fragen: wie kann Markus diese Ansicht hegen, wo er so manches Datum bringt, das ihr strikt entgegen ist? Beim Einzuge in Jerusalem lässt Jesus sich selbst als Messias feiern, der Blinde in Jericho nennt ihn Sohn Davids, vor dem Hohenpriester bekennt er sich unumwunden zur Gottessohnschaft. Und Markus soll gedacht haben, dass er seine Würde bis zum Tode geheimhielt? Ich lasse dies Bedenken nicht gelten. Ein Andres ist es, ob der Gedanke da ist, ein Andres, ob er widerspruchslos von Markus durchgeführt ist. Was in der Geschichte sich stossen müsste, kann in den Gedanken neben einander stehen. Von solchen Fragen wird später zu reden sein. Für jetzt genügt es, dass nur unsere Auslegung der Stelle 9_9 wirklich gerecht wird.

In Jesu Belehrung über das Parabelreden begegnete uns eine Parallele zu dem Verbergen der Messianität. Durch die Exegese von 9_9 tritt nunmehr ein anderes Wort des Parabelabschnittes in ein helles Licht.

Nachdem Jesus die Auslegung der Parabel vom Säemann beendet hat, sagt er bei Markus $4_{21.22}$:

> [21] Kommt etwa die Lampe, um unter den Scheffel oder unter das Bett gesetzt zu werden, nicht vielmehr, um auf den Leuchter gesetzt zu werden? [22] Denn nichts ist

verborgen, ausser damit es geoffenbart werde, und nichts ward geheim, als damit es an den Tag (*εἰς φανερόν*) komme.

Dies Wort oder besser diese beiden Sprüche sind ja auf keinen Fall von Markus geschaffen. Aber wenn er sie an dieser Stelle bringt, so geschieht es nicht in halber Verlegenheit oder in mühsamer Gedankenvereinigung, wie wenn ihn das Bestreben leitete, solche Logien nicht umkommen zu lassen, sondern es geschieht, um einen im Zusammenhange wichtigen Gedanken auszusprechen. Markus hat mit den Versen, die vom Zweck der Parabelrede handeln (4_{10-13}), das Reflektieren über die parabolische Lehrweise nicht abgethan, die Verwandtschaft des Schlusses (V. 33.34) verrät schon, dass es den ganzen Abschnitt beherrscht.

Jülicher hat in seinem Gleichniswerke[1]) den Versen 21 und 22 eine enge Beziehung auf den Schluss der Deutung des Säemannsgleichnisses gegeben. Sie sollen fortführen, was hier von dem Ertrage des guten Landes gesagt ist, d. h. sie sollen die Unerlässlichkeit des Fruchtbringens darthun. »Wie man eine Lampe doch nicht unter den Scheffel schiebt, sondern oben auf den Leuchter stellt (wo sie weithin Licht spendet), so muss auch der Same des Wortes Gottes auf guten Boden ausgestreut werden und reiche Früchte bringen«. Was »offenbar« werden und an den Tag kommen soll, sind demnach die Früchte des Glaubens. Diese Gedankenverbindung finde ich sehr unnatürlich.

Die Stelle bezieht sich vielmehr zurück auf den Gedanken, dass in den Parabeln Geheimes mitgeteilt wird. Einstweilen erhalten das nur die Jünger. Aber was sie erhalten, sollen sie einst — ich verdeutliche: nach der Auferstehung — enthüllen und verbreiten. Denn alles Geheimnis ist nur zeitweilig; es drängt auf eine Offenbarung hin. Der Einwand Jülichers, die Weisung, die erhaltene Erkenntnis zu verbreiten, bedeute den gröbsten Widerspruch zu 4_{11} f., wo die Geheimhaltung gerade zur Pflicht gemacht werde, erweist sich damit von selbst

1) II S. 86, 92. Nach J. Weiss, Studd. u. Kritt. 1891 S. 310f., der jedoch für den Markustext die übliche Deutung zugeben will.

als ein Missverständnis des Textgedankens[1]). Vielmehr ist dies Wort eine ebenso notwendige Ergänzung zur Lehre vom Geheimsinn der Parabeln wie der Gedanke, dass nach Jesu Tode die Messianität öffentlich werden wird, zu dem Gedanken, dass sie es vorher nicht ist. Bleiben wir freilich, wie die gewöhnliche Auslegung thut, bei der unbestimmten Vorstellung einer späteren Ausbreitung der erlangten Erkenntnis stehen, so wird der Gedanke des Markus nur halb und unklar erkannt. Es kommt darauf an, dass er die Auferstehung Jesu. als den Scheidepunkt zweier Perioden betrachtet.

Ich nannte den Gedanken des Markus einen theologischen Gedanken, um damit auszudrücken, dass er nicht den Charakter einer geschichtlichen, — gleichgiltig ob einer geschichtlich richtigen oder nur aus der Geschichte gedachten — Vorstellung besitzt. Die theologische Art des Gedankens wird aber erst ganz klar, wenn wir fragen, wie Markus sich das eigentliche Objekt der Geheimhaltung gedacht hat. Die kürzeste und für uns wichtigste Antwort lautet: es ist durchaus supranatural gedacht.

Diese Thatsache steht ganz abgesehen von der Frage des Geheimnisses fest. Es genüge an einige der wichtigsten Daten des Evangeliums zu erinnern[2]).

Gleich in seinem Anfange haben wir die hervorragend bedeutungsvolle und sehr klare Erzählung von der Taufe Jesu. Ich muss vorab bemerken, dass es ein starkes Missverständnis des Markus ist, wenn die neuere Kritik so manchmal[3]) hier eine

---

1) Selbst wenn bei Markus (wie bei Mt. 5 15, Luk. 8 16) der Text ein ἐπὶ λυχνίας τίθησιν enthielte, würde das Präsens, das Jülicher gegen B. Weiss betont, an dem futurischen Sinn des Ganzen nicht das Mindeste ändern.

2) Die folgenden Gedanken sind grösstenteils schon mehrfach ausgesprochen worden. Vieles findet sich z. B. bei Volkmar. Besonders aber sei hier verwiesen auf Hoekstra, De Christologie van het canonieke Marcus-Evangelie in der Theologisch Tijdschrift V (1871), sodann auf die verwandte Abhandlung von Martin Schulze, Der Plan des Markusevangeliums, Zeitschr. für wiss. Theol. XXXVII (1894) S. 332 ff., die zahlreiche gute Beobachtungen enthält, in Bezug auf den »Plan« des Markus freilich auch manches Anfechtbare.

3) Anders z. B. Holsten, Bibl. theol. Studien, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1891 S. 408: Markus habe keine ὀπτασία ἐπουράνιος darstellen wollen.

blosse Vision Jesu, d. h. einen lediglich innern Vorgang berichtet findet. Sie würde auch schwerlich so urteilen, wenn sie nicht selbst so gern mit diesem Gedanken geschichtlich operierte.

Markus sagt zwar von Jesus 1 10:

εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανούς κτλ.,

aber man kann auch objektive Vorgänge »sehen«, und Markus hat nicht den geringsten Zweifel gelassen, dass er sich den Vorgang genau so objektiv denkt wie irgend ein andrer Evangelist[1]). Denn einmal würde eine Vision in jenem Sinne seiner Auffassung garnicht genügen. Im Fortgang der Erzählung kommt es gerade darauf an, dass Jesus den Geist wirklich erhalten hat — 1 12 treibt ihn der Geist in die Wüste. Folglich muss zuvor geschildert sein — wie das denn auch selten geleugnet wird —, dass der Geist objektiv aus dem Himmel auf ihn herabgefahren ist. Zweitens aber heisst es nicht: ἤκουσεν φωνὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν, sondern:

καὶ φωνὴ [ἐγένετο] ἐκ τῶν οὐρανῶν,

die Stimme erscholl wirklich, nämlich aus dem geöffneten Himmel. Damit ist jedes Recht verschwunden, sich auf das εἶδεν zu steifen. Markus könnte gerade so gut wie das Ebioniten-Evangelium auch geschrieben haben:

καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοί [2]).

Mit dem allen ist nicht gesagt, das Markus das εἶδεν von Ungefähr gebrauche. Solche Vorgänge in der höheren Sphäre »schaut« man eben, oder die Dinge »erscheinen«, oder man

1) Das Wesen des Vorgangs, wie ihn Markus denkt, wird an sich dadurch nicht berührt, ob Jesus allein oder der Täufer und noch andere mit ihm die Erlebenden sind. Die blosse Alternative: »Vorgang vor den geistigen Sinnen« und »äusserlich wahrnehmbarer Vorgang« (Joh. Bornemann, Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmat. Beurteilung der christl. Theologen der vier ersten Jahrhunderte (1896) S. 9) reicht hier nicht aus. Auch von Mehreren würde oder könnte Markus sagen: εἶδον. Vgl. das εἶδον bei der Verklärung (9 9). Einen gewissen Unterschied macht es jedoch aus, ob der übersinnliche Vorgang auf ein bestimmtes — wie immer begrenztes — Publikum berechnet ist oder nicht. Im zweiten Falle tritt er einfach in die gemeine Wirklichkeit des Geschehens hinein.

2) S. Nestle, Novi Test. Graeci Supplementum p. 75. Die Stelle fährt fort: καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης κτλ.

»hört« die Stimmen, aber die Vorgänge, Dinge oder Laute sind Wirklichkeit. Ganz denselben Wechsel zwischen dem einfachen Bericht von Thatsachen und der Erwähnung des Sehens oder Erscheinens finden wir auch in der Verklärungsszene, die ja schon darum keine Vision im üblichen Sinne sein kann, weil der schauende Petrus in ihr handelnd auftritt[1]).

Demnach empfängt Jesus bei der Taufe objektiv den Geist, und dass der Geist nicht »sittliche Antriebe, Kräfte« u. dgl. bedeutet, dass er eine schlechthin supranaturale Grösse ist, braucht nicht bewiesen zu werden. Wenn die Stimme von oben Jesus dann aber als den »Sohn Gottes« bezeugt, so kann das nicht mehr blos ein theokratischer Name sein, ebensowenig kann es ein Ausdruck für die Liebe Gottes zu Jesus oder für seine menschliche Frömmigkeit sein, sondern es ist die adäquate Bezeichnung des übernatürlichen Wesens Jesu, das durch den Empfang des Geistes entstanden ist.

Dem grundlegenden Datum der Taufe Jesu entspricht die weitere Erzählung. In der Wüste hat der Gottessohn eine persönliche Begegnung mit dem Teufel (1 12 f.). Sein Leben ist erfüllt von dem Kampfe mit den teuflischen Mächten. Leibhaftig sozusagen trifft Jesus mit ihnen zusammen, wie es eben nur für Jemand möglich ist, der nicht »Mensch«, sondern übernatürliches Wesen ist. Wir erkennen hier, die Thatsache, dass ihn die Dämonen erkennen, ist im Markusevangelium nicht etwas Besonderes, sie steht nur im Einklange mit der ganzen Christologie des Evangeliums. Mit der Schilderung der Wunderkraft ist es nicht anders. Diese Wunder thut der Gottessohn, in Kraft des Geistes. Bei der Verklärung erschallt dann noch einmal ein göttliches Zeugnis über ihn. Dies Zeugnis kann in der That nur Gott geben. Menschliche Einsicht reicht nicht zu dieser Erkenntnis hinan.

Man müsste sich wundern, wenn ein Schriftsteller, der diese Anschauungen hegt, den Begriff des Sohnes Gottes auch in andrer Weise verwendete, als es in der Taufgeschichte der Fall ist. Denn man würde ihm damit zutrauen, dass er historisch denkt und

---

1) Instruktiv ist hier auch der Vergleich der Geschichte von Sauls Bekehrung in der Apostelgeschichte (c. 9, 22, 26). Beachte z. B. den Wechsel der Vorstellung 9 7 und 22 9.

unterscheidet. Es ist also von vornherein unwahrscheinlich, dass der Name Gottessohn manchmal, etwa im Munde der Dämonen (57) oder des Hohenpriesters (1461) einen rein theokratischen Sinn habe[1]). Weil man an diesen Stellen, wenn man sie isoliert, vielleicht mit dieser Bedeutung auskommen könnte, ist noch nicht gewiss, dass die Bedeutung vorliegt. Man muss vielmehr vermuten, hat Markus einmal einen über das Theokratische hinausgehenden Sinn in den Titel gelegt, so ist er gezwungen, ihn überall zu denken.

Das Evangelium bestätigt das durch zwei bemerkenswerte Stellen, einmal gerade durch den Bericht vom Verhör vor dem Hohenpriester, sodann durch das Wort des Centurio unter dem Kreuze.

In der Bejahung seiner Frage, ob Jesus der Christus, der Sohn des Hochgelobten sei, sieht der Hohepriester Gotteslästerung und damit das todeswürdige Verbrechen. Man findet die Gotteslästerung in der Regel darin, dass ein geringer, schwacher, ohnmächtiger Mensch sich die höchste Würde angemasst habe, die es für einen Israeliten geben konnte, die Würde des gottgesandten Messias. Die stillschweigende oder ausgesprochene Schlussfolgerung, die dabei zu Grunde liegt, ist diese: würde die Blasphemie in der Anmassung göttlicher Herrlichkeit und göttlichen Wesens gefunden, so hätte Jesus wie der Hohepriester den Titel »Gottessohn« in dogmatisch-metaphysischem Sinne verstanden, und das ist historisch unmöglich. Diese Art der Argumentation ist ebenso gefährlich, wie sie häufig ist. Wir dürfen niemals sagen: hätte dies Datum diesen Sinn, so würde es in die Geschichte Jesu nicht passen, also muss es einen andern Sinn haben. Was das Datum bedeutet, ist vielmehr immer die erste, für sich zu beantwortende Frage; was die Geschichte dann damit anfangen kann, ist eine Sache, die nachher kommt.

Nun ist nach jüdischem Rechte der Thatbestand eines »Gidduf«, einer Blasphemie, die mit Steinigung zu ahnden ist, und bei der die Richter die Kleider zerreissen, nur dann gegeben, wenn wirklich eine Verwünschung oder Schmähung des Namens Gottes ausgesprochen wird. Also ist die blosse Behauptung der Messianität nach jüdischen Begriffen noch gar keine

1) So Holtzmann, Neutest. Theol. I S. 265 f.

Gotteslästerung. Ebensowenig versteht man aber auch, wie ein christlicher Autor, wenn er nur an den jüdischen Begriff des Messias dachte — der Messias ist doch für den Juden kein göttliches Wesen —, hier eine Gotteslästerung finden konnte. Dagegen wird alles klar, wenn Markus die Bezeichnung »Gottessohn« supranatural und metaphysisch gemeint hat. Dann lag in dem Anspruche Jesu eine Beeinträchtigung der göttlichen Ehre, eine lästerliche Gleichstellung mit Gott. Wenn nun ohnehin dieser Begriff des Gottessohnes bei Markus vorliegt und deshalb auch hier zu erwarten ist, so kann man in der That nicht länger zweifeln, dass er dem Hohenpriester den Namen in dem Sinne in den Mund legt, der für seinen christlichen Glauben in ihm liegt[1]).

Über das Bekenntnis des (heidnischen) Hauptmanns erzählt Markus 15 37—39:

> 37 Jesus aber that einen lauten Schrei (*φωνὴν μεγάλην*) und verschied. 38 Und der Vorhang im Tempel zerriss in zwei Stücke von oben bis unten. 39 Da aber der Hauptmann, der dabei stand ihm gegenüber, gewahrte, dass er auf diese Weise (*οὕτως*) verschied, sprach er: Dieser Mensch war wahrhaftig Gottes Sohn[2]).

1) Man vergleiche zu dieser Ausführung M. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christl. Jahrhunderts II (1883), S. 64 ff. und vor allem die sehr lesenswerte Darlegung von Brandt, Die evang. Gesch. und der Ursprung des Christentums S. 62 ff. — Besonders bemerkenswert ist, dass auch Dalman in seinem so belehrenden und tüchtigen, nur freilich einer geschichtlichen Anschauung von der evangelischen Überlieferung allzusehr ermangelnden Buche »Worte Jesu« I S. 257 urteilt: »Niemals hätte man aus blosser Inanspruchnahme des Messiastitels eine „Gotteslästerung" konstruiert«. Schwächlich erscheint es dann allerdings, wenn D. die Gotteslästerung in dem Worte vom Sitzen des Menschensohnes zur Rechten Gottes findet (14 62). Dass für den Bericht die Bejahung der hohenpriesterlichen Frage der eigentliche Punkt ist, der das Verbrechen konstituiert, leidet doch keinen Zweifel (s. übrigens Brandt S. 66). — Joël und Brandt haben auch auf die Thatsache hingewiesen, dass der Talmud von einer »Gotteslästerung« Jesu nichts weiss, vielmehr nur von Volksverführung. Die Blasphemie stimmte eben nicht zu den jüdischen Begriffen. — Ohne die Berücksichtigung dieser Begriffe findet sich die richtige Auffassung z. B. bei M. Schulze S. 359: man kommt eben schon nach dem Evangelium selbst darauf.

2) Der Text von V. 39 hat viele Varianten, die wichtigste ist der

Markus muss hier meinen, dass der Hauptmann etwas Wunderbares wahrnahm, das ihn zu seinem Bekenntnis zwang. Die Art und Weise des Sterbens überwältigt ihn. Der Erzähler kann dabei — nach bekannter Auslegung — nur an den lauten Schrei des Sterbenden gedacht haben oder an das Zerreissen des Tempelvorhangs. Für uns ist das einerlei. Es kommt lediglich darauf an, dass auch hier *υἱὸς θεοῦ* deutlich als ein metaphysisches Prädikat erscheint. Man sollte aber nicht sagen, der Hauptmann erkenne in Jesus einen Göttersohn oder Heros[1]. Was nach historischen Begriffen für den Mann möglich war, ist eine Frage für sich[2]. Obwohl *υἱὸς θεοῦ* ohne Artikel erscheint, will Markus offenbar gerade sagen: dieser Hauptmann muss unter der Gewalt der Thatsachen die Wahrheit des christlichen Glaubens von Jesus anerkennen und ihr Zeugnis geben[3].

Nach diesen Ausführungen kann denn nicht mehr zweifelhaft sein, wie Markus den Namen Messias, *Χριστός* gemeint hat. Er ist ihm gerade so wenig ein blos theokratischer Name und gerade so sehr eine Bezeichnung des übernatürlichen Wesens Jesu wie der Titel Sohn Gottes. Man muss das nachdrücklich betonen, weil gerade an den Namen *Χριστός* sich leicht das Missverständnis knüpft, als hätte Markus hier eine Vorstellung, wie sie der historischen Betrachtung entspricht. Die historische Betrachtung denkt sich das Urteil: dies ist der Messias, bei Jesus, wenn auch noch so anders, doch prinzipiell ähnlich zu Stande gekommen wie bei Bar Koziba und seinesgleichen, nämlich durch die Haltung der Persönlichkeit, durch Reden und Auftreten, durch geschichtliche Ereignisse. Der Evangelist ist von solchen Gedanken weit entfernt. Die immer wiederkehrenden

---

Zusatz *κράξας* hinter dem *οὕτως*. Vgl. hierzu und überhaupt Brandt S. 266 ff.

1) Z. B. Holtzmann z. St.

2) Lukas hat freilich die Unmöglichkeit gefühlt. Er lässt den Hauptmann — im Zusammenhange mit dem von ihm berichteten Abschiedsworte Jesu (23 46) — bezeugen, dass Jesus wirklich gerecht (d. h. unschuldig) gewesen sei (V. 47). D. h. er hat Markus »ins Ethische übersetzt« (Brandt) und, was noch wichtiger ist, rationalisiert, oder mit Volkmar zu reden, prosaisiert.

3) Die zweifelnde Frage Brandts: Hatte Markus vielleicht doch nur *θεός* geschrieben? würde ich deshalb unbedingt verneinen.

Versuche[1]), ihm eine Unterscheidung der Begriffe Messias und Gottessohn beizulegen, ich meine, eine Wert unterscheidung, müssen prinzipiell als falsch erkannt werden.

Um einen Nachweis aus dem Sprachgebrauche, etwa aus der Verbindung beider Ausdrücke an einer Stelle (14 61, 1 1) kann es sich hier keineswegs handeln. Aber wenn Markus einmal den Sohn Gottes und den Messias identifizierte, so konnte er überhaupt gar keinen Begriff vom Messias haben, der unter dem zurückblieb, was der Sohn Gottes bedeutete, oder, anders ausgedrückt, was Jesus seinem eigenen Glauben war. Denkbar mag ja sein, dass er eine falsche oder unzureichende (jüdische) Messiasvorstellung von der richtigen unterschied. Aber für sich selbst konnte er vom Messias nicht sprechen, ohne der Vorstellung alles das hinzuzurechnen, was ihm an Jesus wesentlich war. Jede andere Vorstellung nötigt Markus wie einen modernen Kritiker zu denken, der die einzelnen Prädikate sorglich auseinanderhält und jedes für sich betrachtet.

Werfen wir hier einen Blick auf das Petrusbekenntnis.

Justin sagt[2]), der Jünger habe Jesus *κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς ἀποκάλυψιν* erkannt. Er fusst da auf Matthaeus, nach dem Jesus dem Petrus antwortet (16 17):

> Selig bist du, Simon Barjona, denn Fleisch und Blut haben es dir nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel.

---

1) Ich gebe hier nur einige Belege aus Darstellungen, denen meine Auffassung dieser Begriffe sonst nah verwandt ist. Hoekstra meint S. 153: Als Sohn Gottes sei Jesus nur Gott und den Dämonen vor seinem Tode bekannt, als Christus oder Davidssohn auch einigen Menschen. M. Schulze S. 358 findet es (ähnlich auch Hoekstra) bedeutsam, dass beim Petrusbekenntnis die Gottessohnschaft fehle. Es sei nur an den landläufigen (politischen) Sinn des Messiastitels gedacht. — Auch Volkmar unterscheidet gelegentlich ohne Grund zwischen *ὁ Χριστός* und *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (auch *ὁ ἅγιος τ. θ.* 1 24) (S. 584, 237). — Dalman leitet S. 225 das *υἱὸς τοῦ θεοῦ* der Evangelisten in den Bekenntnissen der Dämonen daher, dass Jesus den Geistern gegenüber weniger der Messias sei, als derjenige, in dem Gott auf Erden erscheint. Dalman hält die Aufgabe der Kritik für erledigt, wenn man an solchen Stellen (vgl. auch die Frage des Hohenpriesters) für *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* ein *ὁ Χριστός* einsetzt.

2) Dial. c. Tryph. c. 100.

Über Justins Meinung wird Niemand im Zweifel sein. Matthaeus aber führt ganz ebenso das Wissen des Petrus in aller Form auf übernatürlichen Ursprung zurück[1]). Markus nun hat hier lediglich die nackte Bekenntnisaussage (8 29):

Du bist der Messias.

Ihr Sinn kann also nur aus seiner Gesamtauffassung näher bestimmt werden. Danach ist aber klar, dass er die Art der Erkenntnis, die Petrus zeigt, ebenso gedacht haben muss wie Matthaeus. Petrus kann so nur sprechen kraft einer übernatürlich gewirkten Erkenntnis. An anderer Stelle sagt Markus das ja auch selbst. »Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben worden«. Das Geheimnis kann immer nur »gegeben« werden. Das gehört zu seinem Begriffe. Denn sein Inhalt übersteigt alle Menschengedanken. Hieran mag man ermessen, wie verkehrt, wie fremd dem Geiste des Evangelisten die Annahme so manches Kritikers ist, dass Markus hier ein endliches Ergebnis von Vorbereitungen Jesu und von innern Entwicklungen der Jünger schildern wolle. Was könnte denn Erziehung, was menschliches Schliessen, Beobachten, Durchdenken hier zum Erkennen beitragen?

Es ist noch eins hinzuzufügen. Auch die Lehre Jesu nimmt an dem übermenschlichen Charakter der Person Teil. Es liegt das in der Natur der Sache. Ist das Lehren eine wesentliche Funktion dieses Messias, so wird es seine Art tragen. Markus hat das aber auch durch bestimmte Aussagen an die Hand gegeben. Dahin gehört wieder das Wort vom Mysterium des Reiches Gottes. Jesus bringt doch dieses Mysterium, enthält er es aber dem Volke vor, so liegt darin, dass es göttliche Weisheit und göttliches Wissen ist, was seinen Inhalt ausmacht. Etwas Verwandtes liegt aber auch vor, wenn der Evangelist bemerkt (1 22):

er lehrte sie wie ein Inhaber von Gewalt (*ὡς ἐξουσίαν ἔχων*) und nicht wie die Schriftgelehrten.

Matthaeus hat dies Wort hinter der Bergrede (7 29), und dieser Umstand bestimmt den Klang, den es für uns zu haben pflegt.

---

1) Charakteristisch modernisierend Klöpper, Der Sohn des Menschen in den synopt. Evangelien, Zeitschr. für wiss. Theol. 1899, S. 172: Jesus sage von Petrus, sein Bekenntnis sei durch göttliche Lenkung seines religiösen Bewusstseins zu Stande gekommen.

Wir denken an die unmittelbare, originale, prophetisch mächtige und prophetisch sichere, die Gemüter überwältigende Art der Rede Jesu, insbesondere seiner ethischen Predigt. Markus wird hieran nicht gedacht haben. In seinem Zusammenhange macht das Wort einen ganz andern Eindruck. Volkmar umschreibt das ὡς ἐξουσίαν ἔχων ganz richtig: »wie Einer, dem eine übernatürliche, göttliche oder dämonische Gewalt inne wohnt«. Weil sie die Offenbarung einer solchen göttlichen Macht ist, wirkt seine Predigt auf das Volk wie etwas Unerhörtes. In diesem Sinne ruft es aus: καινὴ διδαχή (1 27); in diesem Sinne betrachtet es die Lehre und die Macht über die unreinen Geister als Ausfluss einer und derselben Gewalt; in diesem Sinne sagt Markus, dass man vor Staunen ausser sich war über sein Lehren. Charakteristisch ist dabei, dass Markus den Inhalt der Lehre unbestimmt lässt. Es kommt ihm hier in der That auf den Inhalt nicht an. Wenn man aber die von Markus berichtete Wirkung nach dem Inhalte begreifen wollte, so dürfte man sich schwerlich an den im Evangelium mitgeteilten Worten Jesu orientieren oder wenigstens nur an ganz bestimmten. Denn diese Vorstellung von der Lehrweise ist nicht aus dem Eindruck überlieferter Sprüche und Reden Jesu erwachsen. Kongenialer dem Evangelium wäre der Gedanke an die Mitteilung der göttlichen Wahrheiten, wie sie für Markus und die Gemeinde seiner Zeit das Wesentliche des christlichen Glaubens sind. Ich sage nicht, dass diese Vorstellung bei Markus greifbar gegeben ist. Gerade explicite könnte er sie hier aus guten Gründen nicht aussprechen. Aber den Text mit dem stillen Gedanken an das zu lesen, was für Markus selbst die »neue« Lehre ist, scheint mir weder unpassend noch unmöglich.

Fassen wir zusammen. Es ergiebt sich, dass Jesu Wesen und was mit ihm zusammenhängt, an und für sich, seiner Natur nach ein Geheimnis ist, nicht blos ein Geheimnis seines Bewusstseins, sondern ein s. z. s. objektives Geheimnis. Daraus folgt nun freilich noch gar nicht, dass dies Geheimnis im Erdenleben Jesu immer Geheimnis bleiben muss, dass er selbst auf die Geheimhaltung unausgesetzt bedacht ist. Diese Idee ist vielmehr bis jetzt noch ganz unverständlich. Einstweilen stellen wir nur fest, dass die Verheimlichung der Messianität bei Markus von einer

theologischen, nicht-geschichtlichen Auffassung der Messianität begleitet ist, mit ihr im Zusammenhange steht und durch sie einen bestimmten Sinn bekommt.

Ich frage zuletzt, was für Dinge im Einzelnen als Inhalt des Geheimnisses oder deutlicher als Gegenstand der Geheimhaltung gedacht sind. Darüber ist folgendes zu sagen.

Geheimnis ist zunächst die Messianität oder die Gottessohnschaft Jesu.

Geheimnis ist das Wunderwirken, das das Kennzeichen der Messianität ist und diese verraten würde.

Geheimnis ist die ganze Lehre Jesu, weil sie der Menge ganz verborgen wird.

Geheimnis ist der Sinn der Parabeln im Speziellen, da er nur den Jüngern erschlossen wird und auch ihnen nicht ohne Deutung.

Das sind Bestimmungen von verschiedenem Umfange und verschiedenem Werte. Die Vorstellungen vom Geheimnis der Person und vom Geheimnis der Lehre gehen übrigens in gewissem Sinne in einander über. Denn die Gottessohnschaft Jesu kann eben auch als Inhalt der Lehre gedacht werden und wird thatsächlich so gedacht.

Es ist aber ein spezieller Punkt noch besonders hervorzuheben.

Geheimnis ist in ausgezeichnetem Sinne auch die Notwendigkeit des Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu. Das ergiebt sich bereits aus einer der bisher betrachteten Stellen.

Markus sagt 9 30, dass Jesus zuletzt in Galilaea seine Anwesenheit verbergen wollte, und fügt hinzu (V. 31):

> denn er lehrte seine Jünger und sprach zu ihnen: des Menschen Sohn wird in der Menschen Hände überliefert, und sie werden ihn töten, und getötet wird er nach drei Tagen auferstehen.

Der Gedanke wird hier von den Erklärern in der Regel nicht in seiner Schärfe erfasst. Man darf nämlich nicht dabei stehen bleiben, dass Jesus mit seinen Jüngern allein sein wollte, um sich ganz ihnen zu widmen und dabei besonders sie auf das bevorstehende Leiden vorzubereiten [1]). Es kommt hier

---

1) B. Weiss, Das Markusevang. S. 313.

auf das Lehren im Allgemeinen nicht an, sondern gerade auf den besondern Inhalt. Will Jesus aber verborgen bleiben, wie Markus doch sagt, weil er diese Lehre mitteilt, so liegt die Pointe darin, dass eben diese Lehre auch und in besonderem Sinne μυστήριον ist. Deshalb fordert sie Geheimhaltung, darf keine Zeugen haben. Aus diesem Grunde also ist Jesus auf das Inkognito in Galilaea bedacht.

Uns mag dieser Gedanke sehr fremdartig berühren. Denn wir wenden ein: um das Geheimnis des Leidens im engen, vertrauten Kreise zu besprechen, brauchte Jesus ja nur dann und wann sich mit den Jüngern zurückzuziehen, woran ihn doch niemand hindern konnte; und kaum das brauchte er. Nichtsdestoweniger ist es der Gedanke des Erzählers: Jesus verbirgt sich in Galilaea, weil er den Jüngern das Geheimnis des Todes und der Auferstehung übermittelt. Jeder Versuch aber, dies durch Ergänzung von Zwischengedanken geschichtlich vorstellbarer zu machen, z. B. die Interpretation: Jesus musste fürchten so überlaufen zu werden, dass er für die Belehrung der Jünger nicht die nötige Zeit und Ruhe behielt, ist abzulehnen, er beeinträchtigt die Eigentümlichkeit der vorliegenden Vorstellung.

Die Ergänzung des Bisherigen, die diese Stelle liefert, ist von Wert. Dass Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu als spezifisches Mysterium betrachtet wird, versteht sich nach bekannten altchristlichen Anschauungen nicht schwer.

3.

Die Verborgenheit trotz der Offenbarung.

In dem Teile des Evangeliums, der auf das Petrusbekenntnis folgt, und aus dem wir bisher nur einzelne Züge herangezogen haben, tritt nichts so stark hervor wie eben die Weissagungen vom Leiden, Sterben und Auferstehen. Markus berichtet aber auffallender Weise, dass diese Weissagungen von den Jüngern nicht verstanden wurden. Diese Angaben müssen ins Auge gefasst werden. Vielleicht weiss sie sich der

Leser nach dem Ergebnis des letzten Abschnittes bereits zu deuten. Ich möchte sie jedoch ebenso genau prüfen wie die bisher betrachteten Züge und in der Kritik lieber zu pedantisch als zu sorglos erscheinen.

Die Weissagungen selbst interessieren uns hier an und für sich nicht. Allein sie stehen in engster Verbindung mit den Äusserungen über das Verständnis der Jünger; das Urteil über sie ist daher auch hierfür von Bedeutung, und, wie sich zeigen wird, von nicht geringer. So können sie nicht übergangen werden.

Die Weissagungen vom Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu.

Uns sind hier vornehmlich vier Äusserungen wichtig, wir können uns zwar nicht schlechthin auf sie beschränken, aber wir stellen sie in den Vordergrund.

$8_{31.32}$: [31]Und er begann sie zu belehren, es müsse[1]) der Sohn des Menschen viel leiden und verworfen werden von den Ältesten und den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten und nach drei Tagen auferstehen; [32]und frei heraus (*παρρησίᾳ*) redete er das Wort.

9_{31}: (Denn) er lehrte seine Jünger und sprach zu ihnen: der Sohn des Menschen wird ausgeliefert in die Hände der Menschen, und sie werden ihn töten, und getötet wird er nach drei Tagen auferstehen.

10_{32-34}: [32] .... Und er nahm wieder die Zwölf zu sich und begann ihnen zu sagen von den Dingen, die ihm widerfahren sollten: [33]Siehe, wir ziehen hinauf nach Jerusalem, und der Sohn des Menschen wird den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten ausgeliefert werden, und sie werden ihn zum Tode verurteilen und ihn den Heiden ausliefern; und sie werden ihn verspotten und ihn anspeien und ihn geisseln und töten, und nach drei Tagen wird er auferstehen.

Hierzu kommt dann als vierte Stelle 9_9.

---

1) Ob man mit direkter oder indirekter Rede übersetzt, ist sachlich gleichgiltig. Der volle Parallelismus zu den beiden andern Stellen wird auch im zweiten Falle nicht beeinträchtigt. Künstlich unterscheidet B. Weiss, L. J. II S. 290, Das Markusevang., S. 350.

Im Ausdruck sind diesen Worten nächstverwandt die Stellen 9_{12}, $14_{21.41}$. Es ist auch hier davon die Rede, dass des »Menschen Sohn« »viel leiden« muss oder »ausgeliefert« wird. An den beiden ersten Stellen wird dabei angedeutet, dass das Leiden der Weissagung der Schrift entspricht. Ausserdem kommen in Betracht $10_{38 f. 45}$, $12_{6 ff. 10 f.}$, $14_{7 f. 18}$ (Voraussage des Verrats), $14_{24.27.28}$ (Voraussage der Flucht der Jünger, Vorangehen nach Galilaea), 14_{30} (Weissagung der Verleugnung).

Nur ein Teil dieser zahlreichen, den ganzen letzten Abschnitt des Markus in der That beherrschenden Worte sind formelle Weissagungen. Nicht selten tritt der Gedanke des Leidens wie eine selbstverständliche Sache auf; der Redende deutet nur kurz und in einem Tone darauf hin, als wenn es keine Schwierigkeit des Verständnisses gäbe.

Wie Markus diese Voraussagungen Jesu sich gedacht hat, ist nicht schwer zu erkennen. Es ist ein grosser Irrtum zu meinen, dass Jesus in diesem Evangelium erst von Caesarea Philippi an den Tod ins Auge fasse und zwar nur als »Ratschluss Gottes, dem er sich bis zu allerletzt nur schwer und fast widerwillig ergebe« [1]). Vielmehr steht die Notwendigkeit des Todes ihm von Anfang an fest. Das beweist schon das Wort von der Trauer über das Scheiden des Bräutigams ($2_{19.20}$). Und überall nachher tritt das Wissen um diese Notwendigkeit als ein völlig sicheres, fertiges und abgeschlossenes auf. Nur die Gethsemaneszene erweckt einen andern Eindruck, sie verlangt ihre besondere Beurteilung, kann aber die bezeichnete Thatsache nicht aufheben.

Wie könnte Markus auch anders denken? Der Tod Jesu ist ebenso wie die Auferstehung ein Bestandteil seines messianischen Werkes, und ein wesentlicher. Markus kennt ja schon eine erlösende Bedeutung dieses Todes; er hat das Abendmahlswort (14_{24}) wie das Wort vom Lösegeld (10_{45}); es versteht sich aber ohnehin von selbst. Markus kennt erst recht eine Vorherbestimmung des Leidens Jesu, enthalten im Schriftwort. Wie kann sich Jesus da als Messias wissen, ohne die Notwendigkeit von Leiden, Tod und Auferstehung in seinen messia-

1) Wernle, Synopt. Frage S. 200.

nischen Beruf von vornherein einzurechnen? Ja, wenn diese Notwendigkeit eine Notwendigkeit des geschichtlichen Verlaufs wäre, wie es die moderne Wissenschaft vorstellt! Aber wer darf das *δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παθεῖν* so erläutern! Gewiss, Markus giebt geschichtliche Daten über die Feindschaft von Volksoberen und Pharisäern, aber sie bezeichnen nur die an sich belanglose Modalität für den Vollzug des göttlichen Ratschlusses, wie denn m. E. diese Daten gar nicht so deutlich ausfallen, um den Ausgang des Lebens Jesu leicht aus ihnen zu begreifen [1]). Es ist deshalb auch ohne Frage die Meinung des Markus, dass Jesus nach Jerusalem zieht, weil er dort sterben will, auch an Einzelheiten des Berichtes lässt sich das erkennen [2]). Man müsste sich den Evangelisten geradezu als einen gänzlich ausserhalb der Gemeinde seiner Zeit stehenden Mann vorstellen, wenn er eine andere Auffassung haben soll. Denn die Gemeinde hat in seiner Zeit zweifellos so über Jesu Tod und über Jesu Auffassung seines Todes gedacht.

Dazu kommt noch eins. Die Vorhersagungen, die Jesus hier giebt, können nur als Äusserungen eines übermenschlichen Wissens betrachtet werden; sie entsprechen den Ereignissen so pünktlich, wie es nur wirkliche Weissagung vermag. Ein solches Wissen aber entsteht nicht in einem historischen Momente, durch Verkettung der Umstände, es ist der Ausfluss einer höheren Natur und mit dieser ohne Weiteres da. Und eben weil dies Wissen übernatürlich ist, erscheint sein Inhalt als Geheimnis [3]).

Es folgt hieraus sofort, dass die Einzelheiten in den Weissagungen für Markus nicht bedeutungslos sind. Natürlich ist die Verkündigung des Leidens und Sterbens überhaupt zunächst das Wichtigste, aber in den Einzelheiten tritt gerade die Natur des Wissens Jesu am klarsten hervor. Eine besondere Bedeutung haben solche Einzelweissagungen, wenn sie Thatsachen betreffen, denen etwas Irrationales für die Gemeinde anhaftet, wie dass Jesus von einem Jünger verraten werden konnte, dass ein Petrus ihn verleugnet hat, dass die Jünger insgesamt die Flucht ergriffen. In fester Verbindung aber steht mit der Verkündigung

1) Anders Holtzmann, Neutest. Theol. I. S. 288.

2) Hoekstra S. 176, M. Schulze, S. 370, auf dessen gute Bemerkungen S. 360ff. überhaupt verwiesen sei.

3) Oben S. 80 f.

des Leidens und Sterbens die der Auferstehung. Die einzelne Stelle kann davon schweigen, wie sie auch blos von ihr reden kann. Aber der eigentliche Gedanke umfasst immer beides, denn ohne die Auferstehung kann ein alter Christ das Leiden und Sterben nicht denken. Es muss dies betont werden, weil die Weissagung der Auferstehung leicht mit etwas anderem Masse gemessen wird wie die des Todes. Wer sie streicht, giebt den Evangelisten einen andern Sinn.

Wie behandelt nun die Kritik diese Berichte des Evangeliums? Äusserst verschieden, wird man sagen, wenn man die Urteile im Einzelnen mustert, und doch recht gleichartig. Denn zweierlei ist all den mannigfachen Versuchen gemeinsam: man subtrahiert und man deutet um. Dass Jesus dreimal in so stereotyper Form gesprochen hätte, wie es die drei Stellen 8 31, 9 31, 10 33f., an die Hand geben, ist unwahrscheinlich, also hat der Evangelist hier nur aus literarisch-rhetorischen Rücksichten, um eine kunstvolle Symmetrie zu schaffen oder um seiner Darstellung eine bestimmte Stimmung zu geben, vervielfacht[1]. Man findet das Ursprüngliche dann hinter dem Petrusbekenntnis[2], aber auch an der Stelle 10 32ff.[3], und warum nicht auch bei 9 31[4]? Gern wird das »nach drei Tagen« abgezogen[5], denn das ist ja zu klar eine eigentliche Prädiktion, oder man spricht auch von der »blos andeutenden« Weissagung der Auferstehung[6]. Aber andere gehen weiter und streichen auch die Auferstehung selbst[7]. Denn daran konnte der geschichtliche Jesus nicht denken, die echte Restitutionserwartung ist vielmehr die Weissagung der Parusie. Holsten[8] geht noch einen Schritt weiter

1) Z. B. J. Weiss, Reich Gottes S. 171. 2) So meistens.

3) Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI S. 211.

4) J. Weiss, S. 172.

5) Dazu scheint selbst B. Weiss geneigt, L. J. II S. 293. Zu 8 31 (Das Markusevang. S. 285) erklärt er allerdings: nach drei Tagen, d. h. in kürzester Frist (!)

6) Titius S. 25. T. »beweist« sogar mit diesem »blos andeutend«.

7) Z. B. Weizsäcker S. 569 f, Keim II S. 563 ff., auch Strauss, L. J. f. d. deutsche Volk S. 235.

8) Holsten, zum Evangelium des Petrus und Paulus S. 151 ff., bes. S. 173 ff. Auch Bibl. theol. Studien, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1891, S. 71.

rückwärts und streicht mit der Auferstehung auch den Tod, nur mit dem Leiden kann Jesus zunächst gerechnet haben, der Leidensverkündigung ist das Übrige später nachgewachsen. Der Ausdruck der Notwendigkeit des Leidens wird manchmal festgehalten, oft aber auch fallen gelassen. Fast allgemein werden dann die konkreten Einzelheiten des Leidensbildes preisgegeben. Sie sind leicht erklärliche Modifikationen nach dem wirklichen Gange der Dinge.

Die Umdeutung betrifft namentlich eben die Notwendigkeit des Leidens und Todes. Jesus wurde durch den Gang seiner Wirksamkeit, durch die wachsende Feindschaft der Gegner und Gewalthaber dazu geführt, mit seinem Tode zu rechnen. Es sind also lediglich Ahnungen Jesu, mit denen wir zu thun haben. Nein, sagen andere, wenn Jesus seinen Tod nach dem Gange der Dinge wahrscheinlich fand, so musste er ihm bei seinem messianischen Bewusstsein zum Problem werden. Und das Problem war erst dann gelöst, wenn er den Tod in dies Bewusstsein aufnahm, wenn ihm der Tod zu einer religiösen Notwendigkeit wurde, zu dem gottgeordneten Wege, sein Werk hinauszuführen [1]. Man wird auch hier noch eine sehr starke Umdeutung des Markus bemerken. Der Unterschied ist so gross, wie der Unterschied zwischen der geschichtlichen Denkweise eines modernen Theologen und der ungeschichtlichen eines altgläubigen überhaupt. Von dieser Auffassung aus wird übrigens auch die Auferstehungsverkündigung wieder annehmbarer. Jesus konnte beim Tode nicht stehen bleiben, ohne sich selbst aufzugeben. Freilich so wie die evangelische Voraussagung lautet, kann er nicht wohl gesprochen haben, aber Triumphworte muss er geredet haben, die dann umgestaltet wurden [2].

Was ist nun das Richtige unter all diesen verschiedenen Meinungen [3]? Das wäre schwer zu entscheiden. Denn jeder Forscher verfährt schliesslich so, dass er von den überlieferten Worten dasjenige beibehält, was sich seiner Konstruktion der

1) Diese Anschauung hat besonders Baldensperger vertreten, s. aber auch Weizsäcker, Untersuch. z. ev. Gesch. S. 475ff., Holtzmann, Neutest. Theol. I S. 288f., 295, J. Weiss S. 103.

2) Holtzmann I S. 306.

3) Auf einige neuere Äusserungen über das Thema gehe ich im Exkurs IV näher ein.

Thatsachen und seiner Auffassung von geschichtlicher Möglichkeit einfügen lässt, das Übrige aber abstösst. Die Thatsache, dass die Worte den Sinn, in dem sie überliefert sind, mehr oder weniger einbüssen, bekümmert ihn dabei sehr wenig.

Ohne Zweifel werden hier ja sehr richtige Gedanken ausgesprochen. Dass diese Leidensweissagungen schematisch sind, dass sie Dinge enthalten, die Jesus nicht gewusst haben kann, dass Jesus insbesondere das absolute Wunder einer sofortigen Wiederkehr ins Leben nicht prophezeit haben kann, ist offenbar. Aber ich fürchte, wir werden auf diesem Wege nie über stark subjektive Urteile hinauskommen, wir müssen das kritische Verfahren ändern.

Weshalb zog Jesus nach Jerusalem? Nicht um dort zu sterben, wie es die dogmatische Ansicht der Evangelisten will. Aber auch schwerlich blos um einer kultischen Pflicht willen, wenn er annehmen musste, dass dabei sein ganzes Wirken und Werk die grösste Gefahr lief. Viel besser scheint die Antwort: um in Jerusalem zu wirken und entscheidend zu wirken [1]). Da müsste freilich der jerusalemische Aufenthalt uns in den Evangelien in einer starken Verkürzung und Verblassung vorliegen. Dafür lässt sich aber auch vieles sagen [2]).

War dies aber die Absicht Jesu, dann konnte er seinen Tod nicht als gewiss betrachten, der Gedanke an ihn oder doch an drohende Leiden mochte als Möglichkeit zeitweilig hervortreten, aber er konnte zunächst nicht dominieren. Im Voraus-blick gab es ja nicht blos die Möglichkeiten, die nachher Wirklichkeit wurden. Und Jesus glaubte an den Gott, dessen Sache er führte.

Ferner. Die Jünger zeigen sich beim Tode Jesu ratlos und

---

1) Vgl. hierzu Weizsäcker, Apost. Zeitalter S. 15. Gelegentlich sei hier bemerkt, dass die »Untersuchungen über die evang. Geschichte« auch ganz abgesehen von der Stellung zum Johannesevangelium in keiner Weise als Zeugnis für die späteren Anschauungen dieses Forschers gelten dürfen. Das Apost. Zeitalter und spätere Rezensionen lassen erkennen, dass er sich sehr weit von seinem einstigen Standpunkte entfernt hat. Nicht ohne Grund aber nehme ich trotzdem auf die »Untersuchungen« in dieser Arbeit häufig Bezug.

2) Schon Weisse I S. 429 hat Ähnliches ausgesprochen.

gänzlich erschüttert, sie fliehen und denken zunächst nicht an die Möglichkeit seiner Auferstehung. Das sieht nicht danach aus, als ob sie durch Jesus auf die Ereignisse wirklich vorbereitet worden wären. Freilich kann auch der Eintritt erwarteter Dinge die Fassung nehmen, aber hier scheint jede Hoffnung zunächst gänzlich ausgelöscht zu sein.

Diese und ähnliche Betrachtungen mögen viel Wahrscheinlichkeit haben. Gleichwohl möchte ich sie nicht zum Ausgangspunkte für die Beurteilung der Weissagungen nehmen. Evidenz ist hier schwer zu erreichen, Täuschungen sind nicht ausgeschlossen, und die Rede wird leicht Gegenrede finden. Auf alle Fälle wäre es kühn zu behaupten, dass Jesus vor den letzten Tagen niemals Leidens- und selbst Todesahnungen geäussert haben könne, so gewiss es schwer, sehr schwer vorzustellen ist, dass er von Weitem zu einer wirklichen Gewissheit des Todes, zu einer messianischen Wertung, zu einer das ganze Bewusstsein ausfüllenden Macht des Gedankens gelangte.

Es muss festgehalten werden: das erste, das gegebene kritische Objekt sind gar nicht die Möglichkeiten des Lebens Jesu, sondern es sind die vorliegenden bestimmten Texte der Evangelien. Die Form und der Inhalt dieser Texte redet aber auch eine Sprache, die nicht misszuverstehen ist.

Sie sind nichts als ein kurzes Summarium der Leidensgeschichte, »allerdings im Futurum«[1]). Bei einem Worte wie 10 32 ff. muss das jeder sofort zugeben. Da hören wir von den handelnden Subjekten der Leidensgeschichte, von Hohenpriestern und Schriftgelehrten und Heiden, vom Todesurteil, von den besonderen Äusserungen der Feindschaft gegen Jesus, wie sie die Leidensgeschichte thatsächlich berichtet. »Präziser kann man in wenigen Worten die Leidensgeschichte überhaupt nicht erzählen«. Aber bei den einfacheren Stellen ist es nicht anders. Auch 9 31 ist eine Erzählung. Ausliefern in die Hände der Menschen, töten, auferstehen nach drei Tagen — das sind die drei Hauptstationen des historischen Berichts.

---

1) Ich kann hier im Wesentlichen nur wiederholen, was Eichhorn, Das Abendmahl im N. T. (1898) S. 11 ff. ausgeführt hat. Doch haben meine Bemerkungen eine etwas andere Spitze.

Nun ist es eine Thatsache, die als solche auch von der Kritik nicht leicht bestritten wird, dass es ein wesentliches Bedürfnis für die altchristliche Gemeinde war, zu glauben, Jesus habe sein Leiden und ebenso seine Auferstehung selbst vorausgewusst und vorausgesagt. Jesus hatte nicht blos leiden müssen, sondern leiden wollen; jeder Gedanke, als hätte er von seinem Tode überrascht werden können, musste abgewehrt werden. Und für die Wahrheit der Auferstehung war es ebenfalls ein wesentliches Zeugnis, wenn Jesus sie selbst geweissagt hatte. Man hatte noch ein anderes Mittel, das dem gleichen Zwecke diente, den Beweis aus der alttestamentlichen Weissagung, aber darum war dieses nicht geringeren Wertes.

So notwendig wie z. B. in der Frage der Mission, in der Beurteilung des Judentums, in der Erwartung der Parusie, im Punkte der befremdlichen Schicksale der Gemeinde, d. h. der Verfolgungen, in allerlei sonstigen Anschauungen vom Messias musste daher auch hier eine Korrektur der Überlieferung vom Leben Jesu eintreten, einfach weil die Gemeinde keine Vorstellung von ihm haben konnte, die hinter ihren eigenen Glaubensinteressen zurückblieb oder ihnen gar widersprach.

So schiessen denn die Todes- und Auferstehungsweissagungen auch förmlich vor unsern Augen auf. Lukas (11_{30}) kennt die Beziehung des Wortes vom Zeichen des Propheten Jona auf die Auferstehung noch nicht, Matthaeus hat sie (12_{40}) und zwar als direktes Herrenwort, und jedermann hält ihn hier für sekundär. Das synoptische Wort vom Abbrechen des Tempels erscheint bei Johannes mit der unmöglichen Deutung, dass Jesus da vom Töten und Erstehenlassen seines Leibes gesprochen habe (2_{21}). Lukas bringt 17_{25} eine Leidensweissagung im üblichen Stile, die den andern Texten fehlt, und lässt Jesus 24_{6} einen Rückblick auf eine Leidensweissagung werfen, von dem die Parallelen nichts wissen. Nahe verwandt ist auch, dass er in die Verklärungsgeschichte einen Vers hineinschiebt, nach dem Moses und Elias den Ausgang Jesu in Jerusalem voraussagen (9_{31}).

Treffen wir demnach im Markus auf diese Äusserungen, so ist das Urteil gegeben, dass wir hier Zeugnisse und Erzeugnisse dieses historischen Prozesses vor uns haben. Denn dass der Prozess erst nach Markus begonnen habe, ist eine Ansicht, die keine Widerlegung verdient. Und die Stellen sind ihrem

Charakter nach eben ganz deutlich. Sie sind die genaueste Formulierung des Gedankens, dass Jesus die Leidensgeschichte, wie sie wirklich geschehen war, pünktlich vorausgewusst habe. Sie gehören demnach in das Kapitel von der altchristlichen Apologetik. D. h. für die Darstellung des wirklichen Lebens Jesu existieren sie einfach nicht. Wir brauchen also hier in der That gar keine Reflexionen darüber anzustellen, was im Allgemeinen im Leben Jesu für wahrscheinlich gelten muss. Es genügt völlig, dass wir über den Wert dieser bestimmten Texte Klarheit finden.

Die Kritik urteilt anders. Sie findet in den Leidensverkündigungen einen historischen Kern. Es ist angezeigt, diese Auffassung etwas näher anzusehen.

Auf den »historischen Kern« trifft man immer wieder. Im Allgemeinen lässt sich ja nicht bestreiten, dass der Gedanke ein Recht hat. Aber die heutige Evangelienkritik handhabt ihn in einer Weise, der ich wissenschaftliche Berechtigung nicht zugestehen kann.

Dem Taufbericht soll ein inneres Erlebnis Jesu, etwa eine Vision zu Grunde liegen, mit der Versuchungs- und Verklärungsgeschichte soll es ähnlich stehen. Die Erkenntnis des Messias durch die Dämonen wird auf die einfache Anrede eines oder einiger Geisteskranker zurückgeführt. Geschichten wie die von der Speisung oder vom Seewandeln oder vom Seesturm oder vom Aussätzigen sind durch Umbildung einfacherer und glaubhafter Vorgänge entstanden. Zahlreiche Worte Jesu, z. B. vom Anteil der Heiden am Heil, und so auch diese vielen Sprüche vom Leiden und Auferstehen haben durch Umformung eines Ursprünglichen ihre evangelische Gestalt gewonnen. Von anderen Stoffen, bei denen Erweiterungen oder andere Veränderungen wahrscheinlicher sein mögen, sehe ich ganz ab.

Offenbar liegt in dieser Auffassung eine eigentümliche Gesamtvorstellung von der evangelischen Überlieferung. Diese durchgreifende Umgestaltung des Kernes wäre geradezu eine der wichtigsten Thatsachen in der Geschichte der evangelischen Tradition. Allein man bildet eine solche Gesamtvorstellung eigentlich nicht, weil man mit dem »Kerne« immer von Fall zu Fall operiert. Thäte man es, so müsste man an dem Ver-

fahren selbst wohl etwas irre werden. Denn wenn wir alle Augenblicke die Gestaltung einer Vision oder eines innern Erlebnisses zum objektiven Vorgange, einer ziemlich trivialen Begebenheit zum Wunder und alle Augenblicke eine ganz gleichartige Modelung und Umfärbung zahlreicher umlaufender Herrenworte annehmen sollen, so wird die Erklärung selbst verdächtig.

Doch die Hauptsache scheint mir Folgendes. Wenn man mit einem Kerne arbeiten will, so muss man wirklich auf einen Kern stossen. Es kommt gerade alles darauf an, dass in einer anfechtbaren Geschichte oder einem Worte etwas nachgewiesen wird, was jede andere Erklärung des vorliegenden Gebildes unwahrscheinlich oder wenigstens zweifelhaft macht. Es muss etwas Unausgeglichenes, Kontrastierendes in ihm sein, das auf die Unterscheidung eines Älteren und eines Späteren führt, oder etwas Hartes, Besonderes, was aus Ideen nicht zu begreifen ist. Hier giebt es nun gar kein besseres Beispiel als eben Todes- und Auferstehungsweissagungen wie 8_{31}, 9_{31}, 10_{33}f. Wo steckt denn hier etwas Konkretes, Individuelles, das sich der Auflösung widersetzte, das man wie andere Logien Jesu allenfalls unerfindbar[1] nennen könnte? Wo ist ein Anzeichen verschiedenartiger Schichten? Wir haben den nackten Ausdruck der Gemeindeanschauung vor uns und weiter nichts. Die letzte erkennbare Spur vom Originalen wäre hier offenbar verschwunden, und zwar sonderbarerweise jedesmal verschwunden, man kann deshalb weder sagen, was, noch wie es umgebildet sein soll. Über beides aber sollte man wenigstens einige Rechenschaft geben können, wenn man irgend etwas Sicheres ermitteln will. Es ist unmöglich, über diese Fragen so leicht und mit so unbestimmten und ungreifbaren Angaben hinwegzugehen, wie es von Seiten der Kritiker geschieht.

Oder sollen wir die Worte ganz preisgeben und nur daran festhalten, dass »eine Erinnerung« an einen ganz bestimmten Moment vorliegt, in dem Jesus von diesen Dingen gesprochen hätte? Allein diese Worte Jesu begegnen uns in allen möglichen Momenten, eine oder ein paar Situationen für die geschichtlichen erklären ist ein Urteil, dass jeder Evidenz entbehrt, zumal in einer Schrift wie der des Markus, die nicht blos hier

1) Ich setze voraus, dass man mit diesem »unerfindbar« nicht ganz so freigebig ist, wie es üblich ist.

Unhistorisches enthält. Ich nehme auch die Stelle 8 31 nicht aus. Es ist zwar am ehesten begreiflich, wenn man hier besonders die »Erinnerung« gefunden hat, weil man einen bestimmten Pragmatismus im Markus fand. Für uns hat sich dieser Pragmatismus bereits aufgelöst und wird sich noch mehr auflösen, und die Betonung des ἤρξατο erkannten wir als einen Irrtum. Aber noch mehr! Es liegt ja auch an sich gar nicht in der Natur solcher Worte, die der Ausdruck einer Anschauung sind, an eine bestimmte Stelle der Überlieferung gebunden zu sein. Weshalb sollen wir dann von der Annahme ausgehen, dass es so war? Erst die schriftliche Fixierung der Tradition wird ihnen vermutlich eine feste Stelle gesichert haben. Es ist deshalb sehr wohl möglich, ja, wie mich dünkt, recht wahrscheinlich [1]), dass die drei mehrfach angeführten Weissagungen vor Markus überhaupt niemals mit dem Bekenntnis des Petrus, der Reise durch Galilaea oder dem Aufbruch nach Jerusalem verbunden gewesen sind. Wer an abstrakten Möglichkeiten Gefallen findet, kann ja sagen, mit der Möglichkeit von wirklichen Todesahnungen Jesu [2]) sei doch auch die andere Möglichkeit gegeben, dass die Gemeindeanschauung sich mit einer historischen Erinnerung verschmolz oder an sie anknüpfte. Zugegeben. Aber zu erkennen wäre da für uns dann jedenfalls nichts mehr; denn zur Erklärung jedes einzelnen Wortes bedarf es wahrlich keiner Erinnerung. Es ist jedoch auch unwahrscheinlich, weil die Erinnerung eben nichts von dem wirklichen Worte Jesu festgehalten hätte.

Demnach ist die übliche kritische Behandlung dieser Weissagungen entschieden abzulehnen. Die Kritik operiert hier wie so manchmal mit einem Quidproquo, denn sie schiebt Gedanken unter, die kein Evangelist gehabt hat; sie macht sich einen ursprünglichen Gehalt der Worte in offenbarer Willkür zurecht, und sie erleichtert mit der Annahme des Kernes die Erklärung der konkreten Gestalt der Worte keineswegs, giebt vielmehr nur das Rätsel auf, wie der Kern bei seiner Entwickelung abhanden kommen konnte.

---

1) Vgl. Br. Bauer, Kritik der Evangelien III S. 50.

2) Vgl. oben S. 88.

Die Stellung der Jünger zu den Weissagungen.

Langsam nur, so hat man gesagt, haben sich die Jünger Jesu in seine Todesgedanken gefunden. Ganz besondere Mühe wendet Jesu auf, ihr Verständnis zu fördern, immer von Neuem kommt er auf den Punkt zurück; sie aber können sich von ihren alten Vorstellungen nicht sofort losmachen, und bis zum wirklichen Eintritt des Endes erreichen sie keine volle Klarheit[1]).

Das Evangelium sagt nicht so, ja es widerspricht einer solchen Darstellung.

Die Weissagung wird zwar oft wiederholt. Aber von einer Bemühung Jesu, den Jüngern den fremdartigen Gedanken nahezubringen, ist nichts zu spüren, und so wird auch Markus nicht daran denken. Die Weissagung tritt vielmehr immer ganz unvermittelt an die Jünger heran, und charakteristisch ist gerade, dass jeder Versuch, der Fassungskraft der Schüler zu helfen, fehlt. Denn einen solchen Versuch erwarten wir von Jesus, in der Erwägung, es müsse ihm daran gelegen haben, verständlich zu werden. Mag er das erste Mal, als Petrus ihm den Gedanken wehren will (8_{32}), zu erregt sein, um an das Erklären zu denken, hernach, wo er wiederholt auf die Verständnislosigkeit der Jünger gestossen ist, vermisst man die Erläuterung um so mehr.

Ebenso falsch ist es aber von einem langsamen Verstehen der Jünger zu sprechen. Markus weiss nur von einem einfachen Mangel an Verständnis. Jeder Fortschritt wird hier nur eingetragen, und in dem »langsam« liegt ein verschämtes Eingeständnis, dass ein Fortschritt nicht nachweisbar ist. Liesse sich vielleicht sagen, dass die Zebedaiden 10_{39} die vorangehende, übrigens nur indirekte Weissagung Jesu begreifen, so hat sie doch auch Petrus 8_{32} bereits irgendwie begriffen, wenn er sich gegen sie sträubt, und trotzdem wird 9_{10} und 9_{32} hervorgehoben, dass Jesu Rede für die Jünger ganz dunkel blieb.

Die beiden letzten Stellen mögen den Ausgangspunkt für die weitere Betrachtung bilden. Es heisst 9_{10}:

---

1) S. z. B. Weizsäcker, Untersuch. z. ev. Gesch. S. 475, 478, 480, 486, 507, 546, auch Zahn, Einl. in das N. T. II S. 226.

> Und sie hielten das Wort fest (τὸν λόγον ἐκράτησαν), unter sich verhandelnd: was heisst dies (τὸ) »von den Toten auferstanden sein«?

Ganz parallel lautet 9 32:

> Sie aber verstanden das Wort nicht, und sie fürchteten sich, ihn zu fragen.

Man deutet hier die ersten Worte in der Regel auf das Festhalten an dem (vorhergehenden) Verbote Jesu [1]). Unmöglich ist das wohl nicht. Wahrscheinlicher ist mir, dass unter dem λόγος das Wort von der Auferstehung gemeint ist. Dies, das besondere, wichtige Wort entfiel ihnen nicht, sondern sie »behielten es bei sich« [2]), und das zeigt sich in ihrem Verhandeln. Wenn Mr. 7 3. 4. 8 vom κρατεῖν der παράδοσις redet, so liegt darin keine Nötigung, λόγος hier als Befehlswort zu fassen. Und der Schluss des Verses legt eben sehr nahe, dass es auf das Wort von der Auferstehung besonders ankommt.

Diese Bemerkungen haben öfter zu dem Schlusse Veranlassung gegeben, Jesus könne so deutlich, wie in den vorangehenden Weissagungen geschieht, vom Ausgange seines Lebens nicht gesprochen haben. Diesen Schluss lassen wir bei Seite, aber die Auffassung der Stellen, auf der er ruht, ist richtig. Jesus spricht von seinem Leiden und Auferstehen in so dürren Worten, dass man nicht begreift, wie da etwas unverständlich sein soll.

Eben deshalb hat man dann umgekehrt wieder das Nichtverstehen verständlicher zu machen versucht. Es bedeutet nur, dass die Jünger, weil sie immer noch den Thron des Davidssohnes im Kopfe hatten, beim Messias Leiden und Tod sich nicht denken konnten, und, was die Auferstehung angeht, dass sie sich nicht vorstellig machen konnten, wie so bald nach dem Tode ein solcher Vorgang eintreten solle [3]). Aber so lautet der Text

---

1) S. bes. B. Weiss, Das Markusev. S. 299 f. Anders Meyer, auch Klostermann.

2) Weizsäcker's Übersetzung.

3) Nach J. Weiss, Reich Gottes S. 171 ist das Nichtverstehen Mr. 9 32 dadurch bedingt, dass Jesus den Terminus »Menschensohn« in seiner Weissagung gebraucht: ein offenbares Missverständnis des Markus, wie aus meiner weitern Ausführung von selbst erhellen wird.

nicht. Sie fragen sich: *was ist und bedeutet* dies von Jesus eben gebrauchte Wort von der Auferstehung? Es fehlt ihnen, wie Strauss ganz richtig sagt[1]), das Wortverständnis, oder sie hören das Wort wie den Laut einer fremden Sprache. Trotzdem halten sie es fest, man möchte hinzudenken, um es für eine Zeit zu bewahren, in der dann das Verständnis kam. Ich führe hier noch die Parallelstelle zu 9_{32} aus Lukas an. Luk. 9_{45} heisst es:

> Sie aber verstanden dies Wort nicht, und es war vor ihnen verborgen, auf dass (ἵνα) sie es nicht merken sollten, und sie fürchteten sich, ihn über dieses Wort zu befragen.

Hier wird anscheinend das Nichtverstehen sogar auf göttliche Absicht zurückgeführt. So wenig denkt Lukas an einen aus guten natürlichen Gründen verständlichen Mangel der Erkenntnis. Diese Wendung hat Markus zwar nicht, aber der Lukastext kann bestätigen, dass er an ein ganz eigentliches, krasses *ἀγνοεῖν* denkt.

In der That, so ist die Meinung des Evangelisten vom Unverstande der Jünger beschaffen. Wer hier mildert und zurechtlegt, *verlässt seinen Sinn.* Und damit ist schon klar, dass diese Worte keinen historischen Charakter haben. Sie werfen also auch noch ein Licht auf die vorangehenden Weissagungen. Umgekehrt beweist ja die Ungeschichtlichkeit dieser wieder allein schon ihre Ungeschichtlichkeit; denn ohne die Weissagungen stehen sie in der Luft.

Ein Verständnis ist jedoch damit nicht gewonnen. Aber wir haben bei Markus eine Anschauung gefunden, die es liefert. Der Gedanke an das Messiasgeheimnis liegt hier doch sehr nahe. Wir haben, wenn nicht ihn selbst, so doch einen nah verwandten Gedanken vor uns. Man kann es so ausdrücken: Jesus *macht* zwar seinen Jüngern gegenüber aus seinem Leiden und Auferstehen kein Geheimnis, aber es *bleibt* ihnen ein Geheimnis. Nachher, ist stillschweigends hinzugedacht, d. h. natürlich von der Auferstehung an, fällts ihnen wie Schuppen von den Augen.

So verliert es allerdings alles Befremdliche, dass die Jünger sich so stumpf zeigen. Der Zug wird sinnvoll und im Sinne

---

1) Strauss, Leben Jesu II S. 313.

des Markus vernünftig. Denn dass Erdenmenschen bei der Verkündigung eines übermenschlichen Geheimnisses sich verwirrt an den Kopf fassen, ist ganz in der Ordnung, wenn sie anders noch nicht begreifen sollen.

Mit diesem Ergebnis treten wir an zwei weitere Stellen heran, die im engen Zusammenhange mit den beiden Weissagungen 8 31 und 10 33 f. stehen.

> 8 32. 33: [32] Und frei heraus redete er das Wort. Und Petrus nahm ihn zu sich her (*προσλαβόμενος*) und begann ihn zu schelten. [33] Er aber wandte sich ab (*ἐπιστραφείς*) und blickte auf seine Jünger und schalt ihn und spricht: gehe hinter mich, Satan; denn du sinnest nicht, was Gottes, sondern was der Menschen ist.

Die andere Weissagung hat nicht ein Nachspiel, aber eine Einleitung, die hierher gehört.

> 10 32: Sie waren aber unterwegs (*ἐν τῇ ὁδῷ*) im Hinaufgehen nach Jerusalem, und es schritt Jesus ihnen voraus, [und sie waren bestürzt (*ἐθαμβοῦντο*)], sie aber nachfolgend [die aber nachfolgten,] fürchteten sich. Und er nahm wieder die Zwölf zu sich und fieng an ihnen zu sagen von den Dingen, die ihm widerfahren sollten.

Die zweite Stelle betrachte ich zuerst. Es scheint mir nicht zu kühn, hier eine Emendation vorzuschlagen [1]). Das *καὶ ἐθαμβοῦντο* wird auszustossen sein; denkbar wäre vielleicht auch, dass der Text ursprünglich gelautet hätte:

> Jesus gieng voran, sie aber nachfolgend gerieten in Staunen (*ἐθαμβοῦντο* statt *ἐφοβοῦντο*).

Jedenfalls ist der handschriftliche Text nicht erträglich.

Aber auch wenn wir uns an ihn halten, ist die Hauptsache klar. Es liegt unter allen Umständen der Gedanke vor, dass die Jünger von Staunen oder Bestürzung ergriffen wurden, weil sie Jesus auf dem Wege nach Jerusalem vorausschreiten sahen. Das kann keine gleichgiltige Bemerkung sein. Schon weil die Weissagung folgt, liegt es nahe, dass hier nicht eine Erinnerung an eine wirkliche Szene zu Grunde liegt. Sollen die buchstäblich gefasst recht belanglosen Nebenumstände der Szene

---

1) Vgl. Exkurs V.

geschichtlich sein, wenn ihr eigentlicher Inhalt — eben die Weissagung — ungeschichtlich ist? Man wird also in den einleitenden Worten einen Gedanken des Schriftstellers suchen, und eben dann wirklich einen Gedanken, keine neutrale Notiz. Dieser drängt sich aber auch schon von selbst auf.

Wenn Jesus »vorausschreitet« auf dem Wege nach Jerusalem, so meint dieses Evangelium damit, dass er mutig und mit Willen in das Leiden und Sterben geht, das ihm ja eben von Gott befohlen ist[1]). Mit dieser Haltung kontrastiert aber das Benehmen der Jünger. Sie sind betroffen, sie beben vor Jerusalem zurück. Darin steckt offenbar schon ein Wissen um das, was Jesus dort begegnen soll. Man könnte deshalb sagen, dass die Jünger hier das Verständnis zeigen, das sie nach 9_{10} und 9_{32} vermissen liessen. Indessen wäre es schwerlich richtig, dies zu betonen[2]). Vielmehr muss man hier nur eine Variante derselben Vorstellung erkennen. Es liegt in dem ἐθαμβοῦντο oder ἐφοβοῦντο ein Sichsträuben und Zaudern. Sie vermögen Jesus nicht willig und leicht zu folgen. Und das müssten sie thun, wenn sie wirklich Verständnis, das wahre Verständnis für die göttliche Notwendigkeit seines Thuns besässen. Also auch hier bleibt ihnen der leidende Messias in Wahrheit Geheimnis[3]).

An diese Äusserung des Unverstandes knüpft dann der Erzähler die neue Belehrung über das Leiden. Von selbst fügt es sich zu früheren Daten, dass aus der grösseren Menge des Anhangs — sie ist unter den ἀκολουθοῦντες zu verstehen — die Zwölfe ausgesondert werden, um die wunderbare Lehre zu vernehmen. Sie haben kein besseres Verständnis gezeigt als alle andern, aber sie erhalten den Aufschluss, der den andern nicht zu Teil wird.

Gerade die neue Belehrung zeigt, wie wenig dem Evangelisten darauf ankommt, dass die Jünger durch ihr Benehmen eine ganz richtige Auffassung vom Zweck der Reise nach Jeru-

1) B. Weiss, Das Markusev. S. 349: Jesus gieng wie gewöhnlich (!) ihnen voran.

2) Falsch betont es auch Volkmar S. 499: »Gerade das dritte Mal sollten sie verstanden haben«.

3) Auch Keim III S. 39f., der 10_{32} als »sinnige Dichtung« beurteilt, spricht hier vom »mysteriösen Christus«

salem schon verraten haben. Sein Gedankengang ist hier: Jesus trifft auf Unverstand und giebt darum Belehrung. Das ist korrekt. Dass auch die umgekehrte Folge der Gedanken im Texte steckt, wie sie uns sonst begegnet, d. h., dass das θαμβεῖσθαι über Jesu kühnes Vorwärtsschreiten schon eine Kenntnis — nur nicht Erkenntnis — des Leidensweges einschliesst, ist ihm minder klar gewesen als dem kritischen Leser. Andernfalls hätte er die neue Belehrung nicht gebracht.

Die andere kleine Szene (8_{32} f.), die in Frage steht, sieht an und für sich ganz lebensvoll aus. Sie scheint förmlich zur Stimmungsschilderung einzuladen; und so wissen denn auch malerisch veranlagte Forscher über den niederschmetternden Eindruck, den Jesu Eröffnung über das Leiden auf die Jünger machte, über das leidenschaftliche, aber aus inniger Liebe zu Jesus stammende Aufbrausen des Petrus und über den Unwillen Jesu, der durch diese versucherische Einrede sich in der errungenen Leidensfreudigkeit beunruhigt und sittlich beklemmt[1]) fühlte, mancherlei zu sagen.

Allein wenn die vorangehende Weissagung nicht Geschichte ist, so kann auch dieses Stück nicht Geschichte sein, da es nur der Widerhall der Weissagung ist.

Ist mit dieser Auffassung die Bezeichnung »Satan« für Petrus unverträglich?[2]) Kann so nur der geschichtliche Jesus gesprochen haben? Lukas lässt in der Parallele (9_{20} f.) das Wort, ja die ganze kleine Szene fort; vermutlich ist ein Hauptgrund dafür eben dieser herbe Ausdruck gewesen[3]). Aber daraus kann nicht folgen, dass ein alter Christ Jesus ein solches Wort über den grossen Jünger nicht habe in den Mund legen können[4]). Heisst es 8_{17} von allen Jüngern, dass sie ein verstocktes Herz haben, und ist das kein wirkliches Wort Jesu — 6_{52} sagt überdies Markus selbst das Gleiche —, so haben wir etwas sehr Ähnliches. So weichherzig wie wir Heutigen haben die Evangelisten auch nicht empfunden. Sie scheuen sich gar nicht, Jesus

1) Keim II S. 577. 2) S. Wernle, Synopt. Frage S. 198.
3) Wernle, S. 31.
4) B. Weiss (L. J. II S. 277 ff.), der die Szene selbst nicht antastet, möchte sogar gerade dies Wort dem Markus zuschieben, der damit freilich eine tiefwahre Reflexion über die Bedeutung der Szene ausgesprochen haben soll.

äusserst harte, schroffe Worte zuzuschreiben. Der Blindheit, dem Unglauben gegenüber sind sie ebenso verdient wie der Bosheit gegenüber.

Oder soll es für den historischen Charakter der Szene beweisen, dass nicht die Jünger überhaupt, sondern Petrus allein so getadelt wird? Es fragt sich denn doch noch sehr, ob Petrus für den Evangelisten mehr Repräsentant oder mehr Individualität ist. Überdies ist es schon darum recht natürlich, dass Petrus hier der Gescholtene ist, weil derselbe Petrus eben zuvor der Bekennende ist.

Indessen man wird unsern obigen Schluss umkehren: nicht die Leidensweissagung verdächtigt diese Szene, vielmehr stützt der lebensvolle Charakter der Szene die Leidensweissagung, er beweist, dass hier doch eine, ob auch noch so dunkle, Erinnerung an einen historischen Moment vorliegt. Das wäre erwägenswert, wenn die Szene einen individuellen Charakter besässe. In Wahrheit ist das nicht der Fall[1]).

Wir haben hier nur Gedanken des Evangelisten, die wir schon kennen. Petrus hat hier offenbar auch den Sinn der Weissagung begriffen; das setzt sein Auftreten voraus. Und doch hat er ihn — das ist wieder das Wesentliche — nicht begriffen. Denn sonst könnte er sich gegen die Ankündigung nicht zur Wehr setzen. Er hat eben nur menschliche Gedanken (*φρονεῖ τὰ τῶν ἀνθρώπων*) — der Evangelist wird dabei nicht an seine Liebe zu Jesus gedacht haben, sondern einfach daran, dass ein leidender Messias für Petrus eine Unmöglichkeit ist —, die göttlichen Dinge und Geheimnisse (*τὰ τοῦ θεοῦ*)[2]) bleiben ihm fremd. So wendet Jesus ihm unwillig den Rücken und

---

1) Die individuelle Wahrheit der Szene hat namentlich Weisse I S. 531 stark betont: jedes Wort zu ihrer Verteidigung sei überflüssig. Allein Weisse folgt hier nur einem Eindrucke, er hat die hier in Frage stehenden Gedanken des Evangeliums aber nicht verstanden und setzt überdies voraus, dass der Erzähler den Bericht unmittelbar aus dem Munde des Petrus habe. — Dass hier etwas ganz Ähnliches vorliegt wie bei den Worten vom Unverstande der Jünger, ist übrigens ein Gedanke, dem die verschiedensten Kritiker ganz unwillkürlich Ausdruck gegeben haben.

2) »Ethisch« darf das nicht erklärt werden.

spricht zu ihm das Wort, das diese Bewegung zu interpretieren scheint[1]):

geh hinter mich, Satan[2]).

Mit solcher Gesinnung, solcher Stumpfheit gegen Gottes Ratschluss kann er, der Wissende, ja nichts zu thun haben.

Es ist aber noch eins zu beachten. Auch hier scheint sich der Gedanke auszuprägen, dass gegenüber solchem verständnislosen Jüngersinn Jesus selbst mit vollem Mute, mit Willen in das Leiden hineingeht. Denn

frei heraus (*παρρησίᾳ*) redete er das Wort —

das dürfte hier bedeuten: mit Mut und Freudigkeit, furchtlos und sicher[3]). Ich denke, es liegt eine Sinnparallele vor zu dem Gedanken, dass Jesus auf dem Wege nach Jerusalem mutvoll voranschreitet. Der Sprachgebrauch bei Johannes legt zwar die Bedeutung »ohne Rückhalt« für das *παρρησίᾳ* besonders nahe[4]). Auch so ergäbe sich ein für Markus passender Sinn: er redete (das Geheime) offen; der Gegensatz zu einem früheren verhüllten Reden brauchte dabei keineswegs gedacht zu sein, auf ihn deutet ja nichts hin. Indessen wird *παρρησία* im Sinne von Freimut, Zuversicht, Freudigkeit oft genug auch gerade vom Reden[5]) gebraucht, und in diesem Sinne ergiebt es einen für diesen Text besonders passenden Gedanken[6]).

---

1) Es liegt doch recht nahe, dass das *ὀπίσω μου* dem *ἐπιστραφείς* korrespondiert. Jesus, von Petrus »herangenommen«, wendet sich von dem Jünger ab, so kommt dieser hinter ihn zu stehen. Dass das *ἐπιστραφείς* im Texte nicht ein Sichumwenden zu Petrus hin bedeutet, betrachte ich mit B. Weiss gegen Volkmar und Klostermann als sicher. Das *ἐπι-* bezieht sich auf die Jünger. Dann wird das Wort, wenn auch nicht ganz so resolut wie das *στραφείς* bei Mt. 16$_{23}$, schon auf die Entrüstung Jesu deuten. Das *ὀπίσω μου* entspricht also der geschilderten Situation.

2) Die Bedeutung des *σατανᾶ* ist mir nicht ganz klar. Die gewöhnliche Beziehung auf den Gedanken der Versuchung ist zwar gewiss nicht unpassend. Für den Matthaeustext ist dieser Sinn wegen des erklärenden *σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ* gesichert (16$_{23}$, vgl. auch 4$_{10}$). Bei Markus fehlt aber eine Erläuterung. Könnte *σατανᾶς* einfach ein derbes Schimpfwort sein?

3) Die gleiche Deutung bei M. Schulze S. 370.

4) Z. B. Joh. 7$_{13.26}$, 10$_{24}$, 16$_{25.29}$.

5) Vgl. Act. 2$_{29}$, 4$_{13.29.31}$ u. a. St. Dass hier nicht der Dativ *παρρησίᾳ* gebraucht wird, wird nicht zu betonen sein.

6) Aus dem Gedankenkreise des Markus würde auch eine dritte

Hiernach ist offenbar, dass auch diese Szene kein Moment enthält, das nicht aus den Gedanken des Markus leicht zu verstehen wäre. Sie hat einen durchaus typischen Charakter. Sollte dennoch irgend ein Rest von Historischem in ihr stecken, so wäre er jedenfalls für uns verloren.

Es folgt aus diesen Betrachtungen, dass der Zusammenhang, in dem die vier besonders hervorgehobenen Weissagungen stehen, ebenso gleichartig ist wie sie selbst. Jedesmal korrespondiert der Weissagung ein Verhalten der Jünger, das sie als blind und unverständig gegenüber dem göttlichen Geheimnis erscheinen lässt. Das ist Schema. Dieser Schematismus aber, mag er nun einer besondern schriftstellerischen Absicht des Markus entspringen oder blos ein Zeugnis für das Sichvordrängen einer bestimmten Anschauung und einer ihm natürlichen Assoziation sein, bestätigt uns noch einmal, dass wir hier den Gedanken des Autors oder seiner Zeit gegenüberstehen, nicht aber der wirklichen Geschichte.

Wir müssen die Untersuchung hier erweitern. Das Verständnis fehlt den Jüngern gerade bei den Todes- und Auferstehungsverkündigungen. Ist darauf Nachdruck zu legen? Es ist Material vorhanden, die Frage zu beantworten.

Das Verständnis der Jünger überhaupt. Offenbarung und Geheimnis.

Nach dem Markusevangelium zeigen sich die Jünger im ganzen Verlaufe der Geschichte unfähig, Jesus zu begreifen[1]).

Ich schreibe auch hier die Stellen aus, um anschaulich zu machen, welche Bedeutung dieser Gedanke für Markus besitzt.

4 13: Ihr verstehet diese Parabel nicht, wie wollt ihr alle Parabeln verstehen?

Auffassung nicht herausfallen: Jesus hat diese Dinge ganz offen d. h. unmissverständlich vorhergesagt, das wäre dann im apologetischen Sinne zu verstehen. Für die Erzählung des Markus passt diese Bedeutung nicht gut.

1) Vgl. Ritschl, Theol. Jahrbb. 1851, S. 517.

4 40. 41 (Seesturm): [40]Warum seid ihr furchtsam? Habt ihr noch keinen Glauben? [41]Und sie fürchteten sich sehr und sprachen zu einander: wer ist wohl dieser, dass selbst der Wind und die See ihm gehorchen?

6 50—52 (Seewandeln): [50]Denn alle sahen ihn und gerieten in Bestürzung (*ἐταράχθησαν*). Er aber redete alsbald mit ihnen und sagt zu ihnen: fasset Mut, ich bin es, fürchtet euch nicht. [51]Und er stieg zu ihnen in das Schiff, und der Wind beruhigte sich, und sie kamen ganz ausser sich; [52]denn sie hatten kein Verständnis gewonnen über den Broten, sondern ihr Herz war verstockt (*πεπωρωμένη*).

7 18 (Nach der *παραβολή* von dem Verunreinigenden, deren Sinn die Jünger erfragen): Und er spricht zu ihnen: so verständnislos seid auch ihr? Merket ihr nicht, dass alles, was von aussen in den Menschen eingeht, ihn nicht verunreinigen kann....?

8 16—21: (Jesus hat gesagt: sehet euch vor vor dem Sauerteige der Pharisäer und dem Sauerteige des Herodes). [16]Und sie besprachen sich unter einander: wir haben keine Brote (Nach V. 14 hatten sie nur ein Brot mitgenommen). [17]Und er erkannte es und sagt zu ihnen: was besprecht ihr euch darüber, dass ihr keine Brote habt? Merket und verstehet ihr noch nicht? Ein verstocktes Herz habt ihr! [18]»Augen habt ihr und sehet nicht und Ohren habt ihr und höret nicht«. [19]Und ihr habt kein Gedächtnis — da ich die fünf Brote gebrochen habe für die fünftausend, wieviel Körbe voll Brocken hobet ihr auf? Sie sagen zu ihm: zwölf. [20]Und da ich die sieben für die viertausend (gebrochen habe), von wie vielen Flechtkörben hobet ihr da Füllungen von Brocken auf? und sie sagen zu ihm: sieben. [21]Und er sagte zu ihnen: verstehet ihr noch nicht?

9 5. 6 (Verklärung): [5]Und Petrus antwortete und spricht zu Jesus: Rabbi, hier ist für uns gut sein, und wir wollen drei Zelte machen, eins für dich und eins für Moses und eins für Elias. [6]Denn er wusste nicht, was er sagen sollte; denn sie waren erschrocken (*ἔκφοβοι*).

9 19: (Der Vater des dämonischen Knaben sagt, dass die

Jünger den Dämon nicht auszutreiben vermochten). Und er antwortete und sprach zu ihnen: o ungläubiges Geschlecht! Wie lange soll ich bei euch sein, wie lange soll ich euch ertragen? ....

10_{24}: (Die Reichen kommen schwer in das Reich Gottes). Die Jünger aber waren betroffen ob seinen Worten (vgl. V. 26).

14_{37-41}: Der dreimalige Schlaf der Jünger in Gethsemane; V. 40: denn ihre Augen waren schwer, und sie wussten nicht, was sie ihm antworten sollten.

Das Wort über das Verständnis der Parabeln kann nur als Tadel aufgefasst werden[1]). Das zeigt schon die parallele Bemerkung 7_{18}. Man könnte fragen, ob hier nicht ein Widerspruch zu der Vorstellung vorliege, dass die Parabeln Rätselrede sind, und dass die Jünger regelmässig eine Auflösung bekommen. Kann etwas an sich Dunkles durch den Einfluss des Unterrichtes allmälig dem Verständnis zugänglicher werden (vgl. 7_{18})? Vielleicht liesse sich da doch eine Antwort finden. Jedenfalls stört Markus diese Frage keinen Augenblick. Er giebt einer ihm wichtigen Idee Ausdruck, einerlei ob er dabei ganz konsequent ist oder nicht. — Das Wort 9_{19} scheint mir an die Jünger, nicht aber an den Vater des Knaben gerichtet zu sein 1) wegen des *αὐτοῖς*, das unmittelbar vorangeht, 2) wegen des *ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι*, das doch nur auf die Jünger recht passen will, 3) wegen der vielen Parallelen.

Wir haben in allen diesen Stellen offenbar eine feste Vorstellung von der Haltung der Jünger; ihr Unverstand zeigt sich den Worten Jesu gegenüber, noch deutlicher aber tritt er hervor, wenn eine mächtige That des Herrn ihnen die Augen öffnen könnte, sie sind da völlig ratlos.

Leicht verständliche Varianten der Vorstellung sind es, wenn bald von Mangel an Einsicht, bald von Mangel an Glauben, bald von Staunen, bald von Furcht die Rede ist. Erkenntnis und Glauben fallen für Markus nahezu zusammen. Die Furcht setzt das Fehlen der Erkenntnis voraus, ebenso das Staunen. Die Unfähigkeit, die die Jünger bei der Dämonenaustreibung

---

1) Ebenso Jülicher I S. 215 (gegen B. Weiss).

beweisen, hat ihren Grund darin, dass sie von Jesus noch nicht gelernt haben, was sie hätten lernen sollen.

Muss ich nun noch darauf hinweisen, dass diese Stellen mit den Proben des Jüngerverständnisses nach den Leidensweissagungen so verwandt sind, dass sie notwendig ebenso gewertet werden müssen wie sie? Muss ich daran erinnern, dass Worte wie 4_{13}, 7_{18} schon oben als ungeschichtlich erkannt worden sind, dass andere Worte ganz an der streng wunderhaft gefassten Erzählung hängen, die vorangeht, und sich damit sofort als erdichtete Worte kennzeichnen? Ich denke, jeder muss ohne alle besonderen Gründe sehen, dass solche Jünger, wie Markus sie uns hier vorführt, Jünger, die nach allem Wunderbaren, was sie von Jesus sehen, nie klüger über ihn werden, Vertraute, die kein Vertrauen zu ihm haben, ihm furchtsam gegenüberstehen wie einem unheimlichen Rätsel und sich scheu hinter seinem Rücken über sein Wesen unterhalten [1]), keine Gestalten der Wirklichkeit sind.

Indessen verdienen zwei Stellen noch besonders hervorgehoben zu werden: 6_{50-52} und 8_{16-21}. Einmal zeigen sie uns so ausgezeichnet, was Markus den Jüngern zuzutrauen vermag. Und viel wichtiger, als die Stellen zu streichen, ist es in der That, aus ihnen den Autor besser kennen zu lernen. Sodann ist es immer besonders zu schätzen, wenn wir einmal geradezu erklären können: hier sehen wir, wie der Autor aus seinen Vorstellungen Geschichte macht. Und das ist hier möglich.

Volkmar sagt wiederholt [2]), der Evangelist schildere den »Blödsinn« der Jünger. Das ist derb, aber sachlich zutreffend. In der That legt er ihnen 6_{52} ausdrücklich den Unverstand bei, sie hätten nach der vorangegangenen Speisung noch nicht gemerkt, dass Jesus Wunderkraft besitze [3]). Denn anders kann die Stelle nicht gefasst werden. Die Schlussbemerkung sagt auch ganz

---

1) 4_{41}; vgl. dazu auch 9_{32}: sie fürchteten sich, ihn zu fragen.

2) S. 338ff, 404, 409, ähnlich Hoekstra S. 165. Nicht gut spricht Volkmar übrigens vom »jüdischen« Blödsinn der Jünger. Treffendes auch bei Br. Bauer III S. 14ff.

3) Vgl. auch bei der zweiten Speisung die Frage (8_4), wie man so Viele in der Wüste sättigen könne.

bestimmt: ihr Herz war verstockt. Ebenso stark ist es, wenn sie beim Sauerteig der Pharisäer und des Herodes meinen, Jesus hätte ihren Mangel an Brot im Auge. Man denke sich das Bild der wirklichen Jünger und lege ihnen die Vorstellung bei, Jesus wolle sie warnen, von »den« Pharisäern oder von Herodes Sauerteig zu holen! Dabei kehrt die andere Vorstellung wieder. Jesus setzt voraus, dass sie ihm nicht zutrauen Brot zu schaffen (8 17). Sie haben eben in ihrer Verhärtung sogar beide wunderbare Speisungen ganz vergessen, und doch müssen sie sich unter den Fragen Jesu daran erinnern[1]). Wie kommt es, dass eigentlich Niemandem recht bewusst ist, dass solche Dinge in unserm ältesten Evangelium zu lesen sind[2])?

Dass aber der Evangelist selbst hier arbeitet, zeigt schon 6 52. Denn eine solche Motivierung ist ihrer Natur nach keine Sache der Überlieferung. Noch deutlicher zeigt es die andere Stelle. Denn hier ruht das Gespräch Jesu mit den Jüngern ganz auf der vorangehenden literarischen Komposition. Es setzt nämlich voraus, dass zwei Speisungsgeschichten erzählt sind, und es hält die beiden Geschichten bis auf »die Zahlen«, »ja bis auf die Benennung der Körbe«[3]) (*κόφινοι* 6 43, *σπυρίδες* 8 8) genau auseinander.

1) Wie B. Weiss (L. J. II S. 234 ff.) sich dieser unbequemen Stelle entledigt, ist ein besonders schönes Beispiel seiner apologetischen Kunst. Er weiss z. B., dass es sich nicht um ein blosses Missverständnis handelte. Jesus erinnert die Jünger an die wunderbare Speisung »natürlich nicht, um sie anzuleiten, dass sie künftig nicht für Brot zu sorgen brauchten, weil er ihr tägliches Bedürfnis mit Wundermacht befriedigen könne«, aber damit sie sich sagen sollten, dass er . . sich um die (äussern) »Dinge, an die sie dachten, nicht bemühen werde, sondern von geistlichen Dingen reden müsse, wenn er von jenen zu reden schien«. (S. 236). W. findet schliesslich in der Stelle »eine merkwürdige (!) Bestätigung für die Geschichtlichkeit des Speisungswunders«.

2) Wie ist dies Missverständnis und was ihm folgt entstanden? Das ist nicht so leicht anzugeben, und doch kann das kritische Urteil nicht zweifelhaft sein. Es ist nützlich, hieran zu erinnern, wenn man bezweifeln sollte, dass ein Stück wie die Szene zwischen Jesus und Petrus 8 32 f. sich leicht in späterer Zeit bilden konnte.

3) Holtzmann z. St. — Ganz fernliegend und ein Missverständnis des Charakters der Stelle ist übrigens H.'s Bemerkung, die Verse dienten wohl dem Zwecke der Lehrbildung; die darin enthaltene Klage werde denjenigen Lesern und Hörern gelten, welche nicht über die buchstäb-

Das Material, das Markus für die Schilderung der Jünger bietet, habe ich in der obigen Übersicht nicht erschöpft. So könnten Stellen wie 10 13 hierher gehören, wo die Jünger den Kindern wehren, oder 10 38, wo Jesus auf die Bitte der Zebedaiden antwortet:

ihr wisset nicht, was ihr verlangt.

Sicher hat Markus in der Flucht der Jünger (14 50) bei der Gefangennahme Jesu dieselbe Haltung wiedergefunden, die er in seinem ganzen Evangelium gezeichnet hat. — Ich erwähne hier auch die Stelle 14 29 ff., wo Petrus und alle andern Jünger gegenüber der Weissagung ihres Abfalls ihre Festigkeit beteuern. Hier liegt nicht das Motiv des Unverstandes vor, aber auch diese Stelle ist den Jüngern nicht günstig. Da der Leser weiss, dass Jesus mit seiner Prophezeiung Recht behalten wird, so muss ihm die Rede der Jünger als thörichter Selbstbetrug, wenn nicht gar als Maulheldentum erscheinen. 10 39 könnte ein ähnlicher Gedanke vorliegen. Doch ist das kaum der Fall [1]).

Ich habe alle solche Stellen absichtlich ausgeschieden, um mich an das Deutliche zu halten, d. h. an denjenigen Stoff, der ebenso sichtlich die Anschauung des Markus ausprägt, wie er ungeschichtlich ist. Die Notiz von der Flucht der Jünger z. B. möchte ich für eine richtige Nachricht halten, zwar nicht, weil schon ein Schriftbeweis bei Markus dafür vorliegt (14 27), aber aus andern Gründen. — Dass ich die Nachricht vom Schlaf der Jünger in Gethsemane zu den »deutlichen« Stellen gerechnet habe, wird keiner Rechtfertigung bedürfen. Schlafende Jünger, wie Markus sie schildert, wären wenigstens die schlechtesten Bürgen für die erhabene Szene.

Man darf sich über diese Schilderung der Jünger nicht wundern, man darf durchaus nicht den Einwand bringen, dass es unbegreiflich sei, wie in einer Zeit, wo die Jünger schon eine höhere Schätzung genossen, jemand sie so ungünstig gezeichnet haben sollte. Wer einen Augenblick auf den Gedanken käme, dass Markus den Jüngern abgeneigt sei, wird ihn doch sofort

---

liche Deutung und Fassung der Speisungsgeschichte hinaus kommen können.

1) Mehr für sich hat Volkmars Meinung (S. 500), dass hier der Märtyrertod der Zebedaiden vorausgesetzt werde.

wieder fallen lassen. Im Gedanken des Evangelisten verunehrt es die Jünger gar nicht eigentlich, dass sie sich so benehmen; denn während des Lebens Jesu, sagen wir: während der Zeit des Geheimnisses, ist das ganz natürlich. Jedenfalls ist die Hochschätzung der Apostel hiermit durchaus verträglich. Denn diese gilt eben, sofern es sich um die Personen handelt, den späteren Aposteln, den Aposteln, die nach der Auferstehung Jesu keine Stumpfheit und keine Blindheit mehr kennen. Eben das, was sie nachher geworden sind, tritt in das hellste Licht durch das, was sie vorher waren. Daneben spielt eine andere Kontrastwirkung mit: ihr Unverstand bildet eine Folie für Jesu Höhe und Grösse.

Es giebt übrigens eine lehrreiche altchristliche Parallele zu dieser Zeichnung der Jünger. Im Barnabasbriefe heisst es 5 9:

> Als er aber seine eigenen Apostel, die das Evangelium verkünden sollten, auswählte, die über alle Sünde hinaus sündig waren (*ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους*), damit er zeigte, er sei nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder (Mt 9 13), — da offenbarte er, dass er Gottes Sohn sei.

Es könnte nach dieser Stelle nicht befremden, wenn eines Tages ein Evangelium ans Licht käme, in dem von den Jüngern allerlei Sünden berichtet wären. Denn dass Barnabas hier einer reinen Privatmeinung Ausdruck giebt, ist gar nicht wahrscheinlich. Vielleicht setzt doch auch des Celsus Vorwurf, Jesus habe sich berüchtigte (*ἐπιρρήτους*) Leute, die schlimmsten (*πονηροτάτους*) Zöllner und Fischer zu Aposteln gewählt, eine derartige Tradition voraus [1]); wenigstens glaube ich der Gelehrsamkeit des Origenes nicht gern, dass Celsus hier wohl vom Barnabasbriefe »literarisch abhängig« sei [2]). Übrigens liegen im Neuen Testamente selbst Daten vor, die in näherem oder fernerem Zusammenhange mit der Anschauung des Barnabas stehen. Nicht umsonst zitiert Barnabas ein Wort, das gerade bei der Berufung des Zöllners Matthaeus berichtet wird. Das Lukasevangelium zeigt uns eine Schilderung der Sünderfreundschaft Jesu, die doch wohl schon

1) Origenes, Contra Celsum I 62. 63.

2) Origenes sagt (c. 63): *ὅθεν* (aus der *καθολικὴ ἐπιστολή* des Barnabas) *ὁ Κέλσος λαβὼν τάχα εἶπεν ἐπιρρήτους καὶ πονηροτάτους τοὺς ἀποστόλους*.

eine Steigerung älterer Anschauungen darstellt. Im ersten Timotheusbriefe (1_{15}) muss sich Paulus den ersten unter den Sündern nennen. Doch wir haben hier die Auffassung des Barnabas nicht zu erklären, es gilt nur die Parallele zu Markus zu betonen.

Nichts wäre wieder falscher, als um der starken Ausdrücke willen zu meinen, der Verfasser habe gering von den Aposteln gedacht[1]). Denn der Tadel trifft gar nicht die Zeit ihrer Apostelschaft, die für den Glauben des Barnabas allein in Betracht kommt, sondern ihre Vergangenheit. Die Übertreibung, die man in den Worten hervorhebt, ist eigentlich nicht grösser als die des Markus in Stellen wie 6_{52} und 8_{16}ff., sie liegt nur auf einem andern Gebiete; man könnte die Jünger des Markus nach solchen Stellen *ὑπὲρ πᾶσαν ἄνοιαν ἀσυνετωτέρους* nennen. Im Übrigen ist diese Übertreibung charakteristisch. Denn solche Motive haben eine gewisse Tendenz, sich zu steigern und zu verdicken. Bei Barnabas empfinden wir sofort die weite Entfernung vom Historischen; geschieht es bei Markus nicht, so kommt es nicht daher, dass diese Entfernung geringer wäre.

Es wird nun deutlich geworden sein, dass das Markusevangelium einen Fortschritt in der Erkenntnis der Jünger gar nicht kennt, ja dass es prinzipiell verkehrt ist, ihn hier zu suchen. Es ist deshalb immerhin ein Auslegungsfehler, wenn man das *οὔπω συνίετε;* durch die Bezugnahme auf eine einzelne Erklärung Jesu erläutert. Z. B. darf man nicht sagen, das *οὔπω* 8_{17} stelle gegenüber 7_{18} eine Steigerung dar, da die Jünger inzwischen ja immer neue Gelegenheit gehabt hätten, sich im Verstehen der Lehrweise Jesu zu üben[2]). Es hiess 4_{41} ja auch schon:

οὔπω ἔχετε πίστιν;

---

1) Gegen diese Meinung von Hilgenfeld und Baur, die an die Zwölf als Judenapostel denken, vgl. J. G. Müller, Erkl. des Barnabasbriefes (1869), S. 144f., auch Harnack, Patr. apost. opp. z. St.

2) B. Weiss, das Markusev. S. 275. Aus ähnlichem Grunde ist es anfechtbar, dass diese gesteigerte Unempfänglichkeit eine »Vorbereitung auf ihren gänzlichen Mangel an Verständnis für die Leidensweissagungen« sei (Holtzmann zu 8_{17}). 4_{41}, 6_{52} u. s. w. können doch nicht auch blos »Vorbereitung« in diesem Sinne sein. Umgekehrt ist aber auch in

In Wahrheit heisst es immer οὔπω; während des Zusammenlebens der Jünger mit Jesus. Das Wort könnte auch schon im ersten Kapitel des Evangeliums stehen. Es drückt sich darin aus, dass die Jünger nach dem, was sie von Jesus sehen und hören, durchaus zur Erkenntnis kommen müssten, wenn nicht eben ihre Augen gehalten wären.

Hiermit ist es denn nun auch endgültig klar geworden, dass von dem Gedanken einer Erziehung der Jünger[1]) bei Markus nicht die Rede sein kann, wenn man nicht darunter etwas versteht, was nicht mehr Erziehung ist. In jedem Momente ist das Verhältnis der Jünger zu den Offenbarungen Jesu das gleiche, in jedem Momente seine tadelnde Verwunderung über ihr Verhalten dieselbe. Und das muss nach Markus so sein. Dann kann er aber nicht denken, dass Jesus die Jünger allmälig weiterführe. Freilich finden wir, dass die Jünger ihn manchmal wieder ohne Schwierigkeit verstehen. Das beweist abermals nur, dass die Anschauung nicht überall zur Herrschaft gekommen ist. Bei ihrer Künstlichkeit ist das ganz natürlich.

Ich muss aber einen Punkt noch besonders klar stellen. Die Kritik findet folgende Stufenfolge im Markus: zuerst allgemeines Nichtverstehen, dann Verständnis der Messianität Jesu (8 27 ff.), von da an nur noch Unfähigkeit, die Art dieser Messianität, d. h. den Leidensgedanken zu begreifen. Somit erscheint das Verhalten der Jünger bei den Leidensweissagungen als etwas Besonderes, und dies ist der Grund der eigentümlichen Erscheinung, dass die Verständnislosigkeit gegenüber diesen Weissagungen weit mehr die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken pflegt als die analogen Züge, die sich sonst im Evangelium finden.

Aber die Aufnahme der Weissagungen ist nichts Besonderes für Markus. Die völlige Gleichartigkeit aller andern Proben des Jüngerverständnisses deutet nur auf eine einzige sich gleich bleibende Anschauung hin. Einen Wink, der dennoch auf jenen Fortschritt hindeutete, sucht man vergebens. Und ist die Frage, weshalb der Erzähler, wenn er einmal eine Stufenfolge zeigen

---

Stellen wie 8 17 f. keine »durch den Kontrast motivierende Vorbereitung des Bekenntnisses Petri« zu sehen. (Hilgenfeld, das Markusevang. (1850) S. 56). Der Unverstand dauert ja fort.

1) Vgl. oben S. 41 ff.

wollte, die Jünger nicht schliesslich auch zur Erkenntnis des leidenden Messias hinanführt, vielleicht kein zwingendes Argument, so kann man doch nicht übersehen, dass die Stumpfheit der Jünger in der späteren Zeit keineswegs blos bei den Weissagungen hervortritt. Das zeigen Stellen wie 9 5.6 und 9 19.

Aber denkt Markus nicht doch bei der Schwierigkeit, die die Leidensweissagungen den Jüngern bereiten, an ein Motiv, das sonst nicht in Frage kommt, nämlich an die jüdische Art ihrer Messiaserwartung? Ich denke, es rechtfertigt sich hier vielmehr gerade, was früher [1]) über die Bedeutung dieser jüdischen Messiaserwartung für das Evangelium ausgeführt wurde. Markus schweigt von ihr ja gänzlich. Das giebt gewiss noch nicht das Recht zu behaupten, dass er von einem jüdischen Messiasbegriffe überhaupt nichts gewusst habe. Insofern wäre also gar nichts dagegen einzuwenden, wenn man sagt: die Jünger sind als Juden gedacht, sie stellen sich einen Messias in Herrlichkeit und Macht vor, der Gedanke eines leidenden Messias ist ihnen daher fremd. Allein man muss erkennen, dass dies bei Markus nicht das Wesentliche ist, wenn er überhaupt daran gedacht hat. So lauten seine Aussagen über den Unverstand der Jünger ja wahrlich nicht, dass eine rationale Motivierung dieser Art sie erklärte. Es heisst nicht, dass ihnen der Gedanke eines leidenden Messias fremd war, sondern ganz einfach, dass sie das »Wort nicht verstanden«. Und wo nicht vom Leiden, sondern nur von der Auferstehung die Rede ist (9,10), haben wir ganz dasselbe. Der leidende Messias ist in Wahrheit in demselben Sinne Geheimnis wie der Messias überhaupt, seine Wundermacht und sein übermenschliches Wesen, eben die Gleichartigkeit der sonstigen Schilderung der Jünger beweist es. Die Leidensweissagung erscheint als dunkel und unbegreiflich nicht von realen Verhältnissen des Lebens Jesu aus, sondern von den dogmatischen Gedanken einer spätern Zeit aus, die im Leiden und Tode Jesu den paradoxen göttlichen Ratschluss findet. Denkt man sich, Jesus hätte sich auch aus den Heiden Jünger geworben, so würden sie für Markus den Worten Jesu im Kerne genau ebenso gegenüberstehen wie die jüdischen Schüler.

1) Oben S. 43 ff.

Was wir bisher über die Jünger ermittelt haben, bedarf noch einer wesentlichen Ergänzung. Es ist angedeutet, aber noch nicht gebührend betont worden, dass ihre beharrliche Verständnislosigkeit ein Korrelat hat. Sie korrespondiert nämlich der fortgesetzten Offenbarung, die die Jünger empfangen, und sie kontrastiert mit ihr.

Die Jünger bilden die ständige Begleitung Jesu und sind so notwendig die Zeugen seiner Selbstoffenbarung in Thaten und Worten. Damit wird freilich noch nicht klar, wie weit der Evangelist auf diese Thatsache Wert legt. Aber wir haben den Gedanken, dass die Jünger Offenbarungsempfänger sind, schon vielfach scharf ausgeprägt gefunden.

Eine zusammenfassende Äusserung liegt vor in dem Worte:

> Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben worden (4_{11}).

Damit ist im Grunde alles gesagt. Der Erzähler hat vor diesem Worte eigentlich wenig gethan, um zu zeigen, wie Jesus den Jüngern dies Geheimnis übermittelt. Bei einem andern Autor müsste daher ein solches Urteil vielleicht befremden. Bei Markus darf man sich daran nicht stossen. Sein Urteil entsteht eben nicht erst auf Grund einzelner Äusserungen der Offenbarungsthätigkeit Christi. Es hat vielmehr den Charakter einer fertigen Gesamtansicht, die sich deshalb auch vor allem Einzelnen Ausdruck schaffen kann.

Natürlich wird sie aber auch im Einzelnen erkennbar. Gleich die Bemerkung desselben Zusammenhanges, dass Jesus den Jüngern die unverständlichen Parabeln erschliesst, gehört dahin. Deutlich sind ferner die Weissagungen vom Leiden und Auferstehen als besondere Offenbarungen markiert, so wenn Jesus sich im Verborgenen zu halten sucht, um sie mitzuteilen (9_{30}), so wenn er sie, wie übrigens auch bei andern Worten geschieht, speziell an die Jünger, unter Ausschluss des Volkes, richtet (8_{31}, vgl. $_{34}$, 10_{32}, 13_{3}). Ebenso werden grosse Wunder, wie die Stillung des Sturmes und die Speisungen, durch den nachfolgenden Tadel als beabsichtigte Manifestationen Jesu charakterisiert. Endlich erinnern wir uns, dass Jesus bei der Auferweckung der Jairustochter und bei der Verklärung nur die drei Vertrauten zulässt, diese also absichtlich die geheimnisvollen Vorgänge schauen

lassen will. Namentlich die Verklärung ist als eine Art Einweihung ins Geheimnis gedacht. Nicht erwähnt ist bisher die Nachricht, dass Jesus bei der Aussendung den Jüngern »Gewalt über die unreinen Geister« verleiht (6_{7}). Nach $6_{12.13}$ ist die Vollmacht zu predigen und die Macht überhaupt zu heilen hinzuzudenken. Das darf man doch auch hierherziehen, so gut wie das Fehlschlagen der Heilung des Knaben in das Kapitel des Jüngerunverstandes und -unglaubens gehört (9_{19}).

Der Kreis der Offenbarungsempfänger ist bei Markus bald enger, bald weiter. Es ergeben sich leicht folgende Stufen: Petrus, die Drei, die Vier, die Zwölf, der weitere Anhang einschliesslich der Zwölf (*οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα* 4_{10}, vgl. 3_{32}, 10_{32}). Von Petrus wird allerdings nirgends eine besondere Offenbarung berichtet. Denn in der Szene von Caesarea Philippi wird ihm nichts mitgeteilt, er bekennt nur. Aber es lässt sich kaum bezweifeln, dass der Evangelist ihn doch auch in dieser Hinsicht an die Spitze aller Jünger stellt, und auch die genannte Szene wird auf diesem Gedanken ruhen.

Man darf fragen: lässt sich bei den Offenbarungen Jesu nachweisen, dass je nach ihrer grösseren oder geringeren Bedeutung der engere oder der weitere Kreis von Jesus berücksichtigt wird? Es ist in der That vielleicht kein Zufall, dass gerade bei einem so gewaltigen Wunder wie der Auferweckung des Mädchens und bei einem so geheimnisvollen Vorgange wie der Verklärung die drei Vertrauten erscheinen. Eine wirkliche Durchführung des Gedankens ist dennoch nicht möglich. Ich wüsste wenigstens nicht anzugeben, weshalb die eschatologische Rede an die vier näheren Jünger[1]), die doch sicher nicht unwichtigeren Leidensweissagungen an die Zwölf und die Belehrung über die Parabeln an den weiteren Kreis gerichtet werden. Es muss auch bedacht werden, dass Markus in allen diesen Fällen nicht gleichmässig frei zu verfahren braucht. Es kann hier der Fall sein, dort aber kann er eine bereits vorliegende Tradition wiedergeben.

Wenn nun die Offenbarungen Jesu den Jüngern ob ihres Unverstandes verschleiert bleiben, und zwar den Vertrauten genau

1) Im Hinblick auf die folgende Rede und im Zusammenhange mit den übrigen Momenten muss man doch vermuten, dass auch dies keine historische Nachricht ist.

so wie den Übrigen, so kann das doch nicht heissen, dass sie gar nichts für sie bedeuten. Vielmehr wird Markus meinen, dass sie eben doch in den Besitz der Jünger gelangen. Gewissermassen dinglich werden sie ihnen zu Teil, sie führen bei ihnen eine Art latenten Daseins, bis die Zeit kommt, wo die Binde von ihren Augen genommen wird, d. h. bis zur Auferstehung. In diesem Momente wird dann die ganze Selbstdarstellung Jesu nachträglich wirksam. Das Unverstandene wird nun Erkenntnis, und die Erkenntnis wird jetzt verbreitet und muss verbreitet werden. So erhalten die Jünger doch trotz aller Blindheit von Jesus selbst die Ausrüstung, die sie notwendig haben müssen, um seine Zeugen, seine Apostel zu sein. Denn diese ihre Qualität beruht auf dem, was sie von ihm selbst empfangen und überliefert erhalten haben.

Markus hat diese Gedanken in seinem Evangelium, so viel ich sehe, nicht wirklich ausgesprochen. Aber er kann keine andere Auffassung gehabt haben. Die Bevorzugung der Jünger vor der Menge, die esoterische Belehrung, die ihnen zu Teil wird, kann doch nichts Zweck- und Wirkungsloses sein. Und das wäre sie, wenn dabei der Blick nicht stets über die Periode der Blindheit hinausgienge. Ein paar Mal schimmert der Gedanke doch wohl auch erkennbar durch. In dem Parabelabschnitt tritt abgesehen von 4 13 das Motiv des Verständnismangels zurück, die Jünger erhalten z. B. die Deutung des Gleichnisses, und es wird die direkte Weisung erteilt, einst das jetzt Geheime zu offenbaren (4 21 f.). Auch das »festhalten« des unverstandenen Wortes vom Auferstehen (9 10) schien [1]) darauf zu deuten, dass die Vertrauten trotz aller momentanen Unfähigkeit den wertvollsten Besitz in sich aufnehmen.

Neben dem Gedanken, dass die Jünger die Offenbarung erhalten, steht der andere, dass sie dem Volke vorenthalten wird. Der eine ist immer mit dem andern gegeben. Trotzdem darf man fragen, ob beide für Markus die gleiche Wichtigkeit haben.

Ich meine, der Accent fällt auf den positiven Gedanken über die Jünger; der andere ist mehr die Folie. Wenn besondere Offenbarungsträger da sind, muss es andere geben, die von der Offenbarung ausgeschlossen werden. In dem Parabel-

1) Oben S. 94.

abschnitt wird freilich dies Zweite nicht weniger stark betont. Allein hier ist auch ein besonderer Anlass vorhanden, es steht eben die besondere parabolische Lehrweise Jesu in Frage, die für das Volk bestimmt ist. Nun ist zwar auch dort, wo einfach von der Wahrung des Geheimnisses die Rede ist[1]), immer hinzuzudenken, dass die Messianität der Menge verborgen wird; denn den Jüngern soll sie gerade nicht verborgen bleiben. Indessen hier wird der Nachdruck auch wieder viel mehr darauf gelegt, dass Jesus überhaupt sein Geheimnis nicht laut werden lässt, als dass er es gerade dem Volke — etwa um seiner Beschaffenheit willen — verbirgt. Es wird doch nicht zufällig sein, dass in den Stoffen, in denen die Anschauung vorliegt, von Unverstand, Bosheit, Verstocktheit der Menge wenig die Rede ist[2]).

Das Ergebnis der gesamten bisherigen Untersuchungen lässt sich folgendermassen zusammenfassen.

Wir finden bei Markus zwei Gedanken:

1) Jesus hält seine Messianität, so lange er auf Erden ist, geheim.

2) Den Jüngern freilich offenbart er sich im Gegensatze zum Volke, aber auch ihnen bleibt er in seinen Offenbarungen einstweilen unverständlich.

Beiden Gedanken, die vielfach in einander übergehen, liegt die gemeinsame Anschauung zu Grunde, dass die wirkliche Erkenntnis dessen, was er ist, erst mit seiner Auferstehung beginnt.

Dieser Gedanke der geheimen Messianität hat bei Markus eine bedeutende Ausdehnung. Er beherrscht viele Worte Jesu, zahlreiche Wundergeschichten und überhaupt den gesamten Verlauf der Geschichtserzählung.

---

1) Vgl. S. 22—81.

2) An dieser Stelle wird wohl klar, dass es richtig ist, bei der Erklärung der Parabeltheorie nicht die Messiasfeindschaft des Judenvolkes zu betonen. Vgl. S. 64.

4.

Rückblick auf Markus.

Die bisherige Darlegung verfolgte den Zweck, die Anschauung vom Messiasgeheimnis, wie sie bei Markus vorliegt, als solche zu entwickeln. Es ist jedoch notwendig, Ergänzungen hinzuzufügen. Es gilt einige Fragen zu berühren, die sich bei der Untersuchung dieser Zusammenhänge aufdrängen, und einige Folgerungen für das Markusevangelium schärfer zu ziehen, als bisher geschehen ist.

Das Petrusbekenntnis im Markusevangelium.

Ist der Gedanke der geheimen Messianität richtig bestimmt worden, so ergiebt sich unmittelbar, dass Markus kein Wissen darüber besessen hat, wann Jesus als Messias bekannt geworden ist, ja dass er für diese Frage im historischen Sinne überhaupt gar kein Interesse gehabt hat. Es ist möglich, dass in dem Traditionsstoffe, den er bringt, Daten liegen, die sich in dieser Hinsicht verwerten lassen. Es ist auch möglich, dass zur Zeit des Markus anderswo ein solches Wissen vorhanden war. Es ist ferner möglich, dass in denjenigen Bestandteilen der synoptischen Tradition, die von Markus unabhängig sind, Anhaltspunkte für diese Frage vorliegen. Alles dies kümmert uns hier nicht, wir stellen nur fest, dass in der messianischen Gesamttradition, die der älteste der Evangelisten bietet, und von der die beiden andern Synoptiker in dem Hauptteile ihrer Geschichtserzählung bestimmt werden, ein Wissen dieser Art nicht wahrzunehmen ist.

Klarer als durch die einleitenden Erörterungen[1]) ist damit erwiesen, dass das Bekenntnis des Petrus bei Caesarea Philippi von Markus nicht als der Zielpunkt einer Entwicklung oder als eine Epoche im Leben Jesu gedacht sein kann. Im Einzelnen ergaben sich zwei Thatsachen, die diese Annahme widerlegen. Einmal hat sich die gewöhnliche Ansicht, dass Jesus sich auch den Jüngern bis zu diesem Momente verborgen

1) S. 9—22.

habe, als unrichtig herausgestellt: es werden ihnen vielmehr längst vorher die höchsten Offenbarungen zu Teil. Sodann hat dies Bekenntnis für das Verhalten der Jünger bei Markus gar keine Folgen: ihre Unfähigkeit Jesus zu begreifen ist nachher nicht geringer als zuvor. Auch daran kann man übrigens erinnern, dass trotz dieser Szene die Verklärung eine neue Einführung in das Geheimnis bringt.

Wie sollen wir dann das Bekenntnis bei Markus verstehen? Welche Bedeutung hat es für ihn gehabt? Bei dieser Frage verweile ich zuerst.

Hat Markus das Bekenntnis wirklich als etwas Ausserordentliches und Neues gedacht, so muss man sagen, dass diese Meinung auf seine Gesamtdarstellung keinen Einfluss übt; er würde eine Episode schildern, ohne zu ahnen, was sie eigentlich bedeutet, oder ohne zu durchdenken, welche Folgerungen sich aus ihrem Inhalt ergeben.

Unmöglich ist das an sich nicht. Das kann uns Matthaeus zeigen. Bei Matthaeus erscheint die Szene nämlich in Wahrheit mit weit grösserer Deutlichkeit als ein bedeutungsvoller, feierlicher Moment im Leben der Jünger als bei Markus. Denn hier haben wir den Lobpreis dieser von Petrus ausgesprochenen Erkenntnis und die Auszeichnung des Bekenners. Trotzdem ist gewiss, dass das Bekenntnis im Matthaeus nichts Neues ist; denn schon in der Erzählung vom Seewandeln ist Jesus von den Jüngern als wahrhaftiger Sohn Gottes bezeichnet worden (14_{33}). Und einen bemerkbaren Einfluss auf die folgende Darstellung hat es auch nicht. Die einzelne Perikope hat ihre Bedeutung also nur in sich selbst. Etwas Verwandtes ist es, wenn Matthaeus (16_{21}) die Leidensweissagung bestimmt datiert (*ἀπὸ τότε*) und doch das Wort vom Scheiden des Bräutigams (9_{15}) und vom Jonaszeichen (12_{40}) zuvor bringt.

Nun liesse sich sagen: Matthaeus ist kein originaler Schriftsteller, er ist von Markus abhängig; deshalb ist es nicht wunderbar, dass die Erzählung bei ihm ganz episodenhaft ist. Aber etwas Ähnliches könnte ja auch für Markus gelten. Er könnte hier eine wie immer geartete Überlieferung wiedergeben; als ein einzelnes, mit dem Übrigen nicht weiter in Beziehung gesetztes Stück hätte er sie in seine Erzählung eingestellt.

Dennoch ist es gar nicht wahrscheinlich, dass Markus hier etwas so Ausserordentliches zu berichten meinte. Denn in der Stelle deutet eigentlich nichts darauf hin.

Man ist sehr in Gefahr, diese Szene unwillkürlich nach Matthaeus zu interpretieren; es geschieht überaus häufig. Man muss aber bei der Erklärung des Markus völlig vergessen, dass es einen Matthaeusbericht giebt. Ich selbst habe früher [1]) zwar bemerkt, dass der Inhalt des Bekenntnisses bei Markus nach der Analogie des Matthaeus aufzufassen, d. h. ebenso übernatürlich gedacht sei wie bei ihm. Ich nehme das auch nicht zurück; denn es ergiebt sich aus allen Prämissen des Markus. Etwas ganz Anderes aber ist es, den Markusbericht in das Licht der Seligpreisung zu rücken, die Jesus bei Matthaeus über Petrus ausspricht. Mir scheint gerade nichts charakteristischer, als dass der Markustext hiervon völlig schweigt. Würde er schweigen, wenn es darauf ankäme, das Bekenntnis als eine grosse That des Jüngers zu feiern?

Das heisst keineswegs, dass es zufällig und bedeutungslos ist, wenn ein Jünger, und gerade Petrus, das Bekenntnis ausspricht. Die Einleitung der Szene macht das deutlich. Was »die Menschen« nicht wissen, die von Jesus nur die geringeren Vorstellungen hegen, dass er Johannes der Täufer oder Elias oder einer der Propheten sei, dem kann Petrus als der Wortführer der Zwölfe Ausdruck geben, da ihm »das Geheimnis« gegeben worden ist. Aber hiermit ist nicht gesagt, dass in dem Bekenntnis ein Verdienst oder eine Entscheidung des Petrus geschildert werden soll. Denn Jesus bekundet nach dem Texte keinerlei Freude oder Überraschung über das Bekenntnis. Seine ganze Antwort besteht in dem Befehle, über seine Person nicht zu sprechen.

Schon Keim [2]) hat die Bemerkung gemacht, man habe bei Markus (und Lukas) »ganz den Eindruck, wie wenn das Bekenntnis selbst als ein unzeitgemässes getadelt oder, wie es heisst, ‚gescholten' werden sollte«. Keim ist damit auf der richtigen Spur gewesen. Der Bericht des Markus schweigt nicht nur von dem Makarismus Jesu, er passt sogar zu ihm wie die Faust

1) S. 78.

2) II S. 550. Keim weist dann diese Darstellung des Markus als unmöglich zurück — zu Gunsten des Matthaeus.

aufs Auge[1]). Man wird auch Matthaeus ein gewisses Gefühl hierfür zuschreiben dürfen. Es ist kaum Zufall, dass er aus dem herben ἐπετίμησεν des Markus ein farbloses διεστείλατο gemacht hat.

Abgesehen von der Einleitung ist die Geschichte bei Markus eine volle Parallele zu den besprochenen Dämonengeschichten, und hiernach muss sie m. E. verstanden werden. Sie enthält wie diese zwei Momente[2]): das Aussprechen des höchsten Wissens von Jesus und das sofortige Einschreiten Jesu, um eine Verlautbarung dieses Wissens zu hindern. Ich erinnere ausserdem daran, wie bei der Verklärung die Stimme vom Himmel wiederum das Geheimnis ausspricht, und wie auch dort das Verbot sich anschliesst.

Betrachtet man diese Fälle zusammen, so entsteht der Eindruck, dass das Wesentliche in diesen Erzählungen für den Evangelisten nicht in dem liegt, worin sie verschieden sind, sondern in dem Gemeinsamen. Dass hier der Dämon, dort der Jünger, dort die Stimme von oben sagt, was Jesus ist, — dieser Unterschied ist schwerlich die Hauptsache. Diese einzelnen Grössen sind ja insofern höchst wichtig, als das Wissen des sonst von niemand Gewussten bei ihnen begreiflich und natürlich ist, und besonders insofern, als sie — bei der Himmelsstimme empfindet das jeder, und hier muss es gewiss in besonderer Weise empfunden werden — die Wahrheit des Ausgesprochenen verbürgen. Das Wichtigste aber, soweit man hier überhaupt distinguieren kann, ist doch der Inhalt der Kundgebung und die Abwehr Jesu, die allerdings das Reden über diesen Punkt als »unzeitgemäss« hinstellt, wenn auch nicht in dem historischen Sinne, den Keim im Auge gehabt haben wird.

Ich komme also zu einer Auslegung dieses Berichts, die der gewöhnlichen Auffassung ganz entgegengesetzt ist. Der Erkenntnis der Jünger steht logisch nicht ihr eigener früherer Erkenntnismangel gegenüber, sondern die Nichterkenntnis Anderer.

---

1) Die Überschrift »Die Offenbarung des Messiasgeheimnisses«, die Hucks Synopse dem Abschnitt 8 27—33 giebt, ist also, sofern sie für Markus zunächst gedacht ist, geradezu falsch. Besser sagt der alte Wilke (Urevangelist S. 6) in seiner Tabelle: Jesus verbietet den Jüngern zu sagen, dass er der Messias sei.

2) Vgl. besonders 3 11 f.

Daher soll hier nicht sowohl von einem Moment des Jüngerlebens erzählt werden als von dem, was Jesus ist und doch noch nicht öffentlich sein kann.

Damit verliert freilich die Szene ganz die ausgezeichnete Bedeutung, die ihr überall zugeschrieben wird. Wer darum an der Richtigkeit der Auffassung zweifelt, der mache sich klar, wie stark eine exegetische oder kritische Tradition das Urteil gefangen nehmen kann, wie leicht der Eindruck des Matthaeusberichtes hier mitwirkt, und namentlich auch, wie sehr die Kürze und Dürftigkeit der wirklichen Angaben des Markus absticht von den Gedanken, die die verschiedensten Erklärer und Kritiker hier finden. Denn in der That, dieser Kontrast fällt auf. Von der Feierlichkeit der Stunde, von der Bedeutung der That des Petrus, von dem Inhalt der erreichten Erkenntnis, von der Stimmung Jesu wie der Jünger ist so manches gesagt worden, aber wenig Eindruck hat es gemacht, dass Markus nichts davon sagt. Ich meine keineswegs, dass der Historiker unter allen Umständen an den trockenen Wortlaut eines schlichten Berichtes gebannt ist. Er hat das Recht, ihn durch Deutung zu beseelen, indem er ihn in ein grösseres Gefüge von Daten einstellt. Aber dies Recht ist an Bedingungen geknüpft, die hier nicht erfüllt sind[1]).

Den Widerspruch, dass Petrus an dieser Stelle eine Erkenntnis zeigt, die er oder seinesgleichen sonst nicht verraten, lasse ich hier unberührt. Er ist aus dem Evangelium in keinem Falle fortzuschaffen, ob die gegebene Erklärung richtig ist oder nicht. Markus hat freilich niemals von den Jüngern direkt gesagt: sie wussten nicht, dass er der Messias sei, oder: sie verstanden nicht, dass er meinte, er sei Gottes Sohn; aber wenn sie nicht wissen, wer er ist, oder welche Wunderkraft ihm eignet, so ist das eine gleichbedeutende Aussage.

Neben dem Sinne des Petrusbekenntnisses ist seine Stellung ins Auge zu fassen.

---

1) Will man sich einen Eindruck davon verschaffen, wie weit die einzelnen Ausdeutungen differieren, — zum Beweise, wie subjektiv das Verfahren ist —, so vergleiche man etwa die Ausführungen von Weizsäcker, Untersuchungen S. 470 ff., Klostermann S. 176, Keim II S. 545 ff., B. Weiss II, bes. S. 270, J. Weiss, Nachfolge Jesu S. 31 ff.

Man betont die Verbindung mit der Leidensweissagung und die Nähe der Verklärungsgeschichte, dazu die Thatsache, dass die Leidensweissagungen sich von da an immer wiederholen. Hierdurch markiere der Evangelist die Bedeutung des Umschwunges im Verhältnisse Jesu und der Jünger.

Auch dies kann ich natürlich nicht zugeben. Wenn das Bekenntnis des Petrus in c. 2 oder c. 12 stände, die Leidensweissagungen in c. 3—8 und 12—14 verstreut wären, die Verklärung in c. 6 gelesen würde, so würde m. E. sachlich, d. h. für den Gedanken des Markus gar nichts geändert. Ebensogut könnte in c. 12 noch eine Dämonengeschichte erzählt sein, oder das Verbot Jesu, das dem Aussätzigen zu Teil wird, in der Leidensgeschichte (wäre da Platz für ein Wunder) auftauchen. Das will sagen: das historische Bewusstsein des Evangelisten würde keinen Anstoss an einer solchen Umordnung nehmen, weil sein theologisches sie gestatten würde. Wir haben dafür direkte Beweise: in der Leidensweissagung 2 19.20, in dem Worte 4 11, dass das *μυστήριον* des Reiches Gottes den Jüngern schon gegeben worden sei, auch in messianisch gearteten Aussagen Jesu am Anfange des Evangeliums. Der Hauptbeweis aber liegt immer darin, dass das Geheimnis während seines ganzen Lebens dasselbe ist, und dass die Jünger ihm allezeit gleich gegenüberstehen.

Die gewöhnliche kritische Ansicht trägt eine Bewegung in die Geschichtserzählung des Evangeliums hinein, die nur künstlich ist. Auch an einem andern Punkte lässt sich diese Beobachtung machen. Man spricht von einer Steigerung des Gegensatzes zwischen Jesus und seinen Feinden im Markusevangelium. Ich kann davon nicht viel wahrnehmen. Schon nach den Sabbatsverletzungen im Anfange wird erzählt, dass Pharisäer und Herodianer einen Anschlag gegen Jesu Leben machen (3 6). Ist etwa bei dem Gespräche über die Reinigung in c. 7 oder bei den Streitverhandlungen in c. 11 und 12 der Konflikt merkbar schärfer geworden? In Wahrheit enthält bereits 3 6 eine so starke Aussage, dass sie eigentlich nur noch durch den Eintritt aktiver Feindseligkeiten überboten werden kann; und dies nach zwei Sabbatsverletzungen nicht aus Frevel, sondern aus Not und Barmherzigkeit! Der Grund liegt auf der Hand. Der Evangelist denkt die Pharisäer und ihresgleichen von vornherein als die

Todfeinde Jesu; so können sie sich auch von vornherein entsprechend benehmen [1]).

Ich lasse dabei die Frage ganz offen, ob Markus in kleineren Zusammenhängen Steigerungen beabsichtigt hat, ob beispielsweise das Motiv 3_6 eine Steigerung gegenüber den vorhergehenden Daten über das Verhalten der Feinde Jesu bedeutet. Solche Steigerungen kann im rhetorischen Interesse auch der Erzähler bringen, der von einer Entwicklung im Ganzen keine Anschauung hat. Bei Markus wird man auch hier vorsichtig urteilen müssen. Ich möchte z. B. bezweifeln, dass er mit Absicht die dritte der drei bekannten Leidensweissagungen (10_{32} ff.) deutlicher und genauer gestaltet habe als die vorhergehenden [2]).

Mit der Behauptung, dass in der Reihenfolge der verschiedenen messianischen Geschichtsmomente keine für die Anschauung des Markus wesentlichen Gedanken stecken, ist nun aber keineswegs gesagt, dass diese Anordnung lediglich zufällig sei. Sie kann in einigen Beziehungen durch den wirklichen Gang der Geschichte oder durch eine bereits traditionell gewordene Folge der Erzählungen bedingt sein. Darüber lässt sich indessen ohne gründliche Prüfung nichts ausmachen. Aber unter allen Umständen wird noch ein anderer Gesichtspunkt die Gestaltung des Stoffes wesentlich bestimmen, das ist die sachliche Verwandtschaft der Erzählungen oder Erzählungsmotive. Dieser Gesichtspunkt müsste sich ja allen denen besonders empfehlen, die den Markus nach der Erinnerung an die Vorträge des Petrus schreiben lassen. Denn damit ist die Annahme einer genauen Chronologie nicht leicht verträglich.

Der Gedanke ist nichts Neues, und man hat hier längst manche wertvolle Beobachtung gemacht [3]). Jedoch ist der Charakter des Evangeliums in dieser Richtung schwerlich schon ganz zutreffend bestimmt worden. Leicht denkt man sich das Verfahren des Markus zu kunstvoll, man findet zu viel be-

---

1) Das räumt im Grunde auch Holtzmann ein, wenn er HC S. 10 bemerkt, dass mit 3_6 anticipando der 11_{18}, 12_{12} gekennzeichnete Punkt erreicht sei.

2) So z. B. Br. Bauer, Kritik der Evang. III S. 50. Holtzmann, Synopt. Evang. S. 485, 491.

3) Z. B. B. Weiss, L. J. I S. 46 ff.

absichtigte Symmetrie [1]). Aber auch die formalen Gesichtspunkte, die den Autor leiten, werden nicht immer mit der nötigen Vorsicht festgestellt. Z. B. werfe ich die Frage auf, ob der Evangelist wirklich, wie man sagt [2]), von der grossen öffentlichen Volkswirksamkeit Jesu fortschreiten will zum allmäligen Rückzuge von ihr (6_{14}—8_{26}) und weiter zur Belehrung der Jünger im engsten Kreise (8_{27}—10_{45}). Dass dieser Eindruck entstehen kann, leugne ich nicht. Aber ob irgend welche Anschauung von dem Gange der Geschichte dabei zu Grunde liegt? Ob der Eindruck nicht ein blosser Reflex der Thatsache ist, dass sich hier und dort verwandte Stoffe von ganz bestimmtem Charakter zusammen finden? Bringt Markus in dem Abschnitte 8_{27}—10_{45} Leidensweissagungen, Worte über die Nachfolge im Leiden, über das Herrschen und Dienen, Bezeugungen der Messianität Jesu, so begreift es sich leicht, dass hier im Ganzen die Jünger die Empfänger der Belehrungen sind. Ob jedoch der Abschnitt streng nach der Intention des Evangelisten charakterisiert wird, wenn man ihn »Jüngerabschnitt« nennt, ist sehr die Frage [3]). Denn das Entscheidende wird der Inhalt der Belehrungen und Erzählungen sein. Hätte man dem Evangelisten gesagt, Jesus habe sich vom Volke vor der Leidenszeit zurückgezogen und den Jüngern allein gewidmet, so wäre ihm das vermutlich etwas Neues gewesen [4]).

Doch ich bin in Gefahr abzuschweifen. Für uns kommt es lediglich auf die Thatsache an, dass verwandte Stoffe im Evangelium gern verbunden werden, und dass Motive der Darstellung, die dem Erzähler wichtig sind, zum guten Teile an

---

1) Z. B. Br. Bauer, III S. 46 f., IV S. 25, vielfach Volkmar, immerhin auch B. Weiss a. a. O. Schriftstellerische Kunst findet man u. a. in der Dreiheit der Leidensweissagungen in dem Abschnitt 8_{27}—10_{45}. Allein weshalb bringt Markus dann noch viele andere Leidensweissagungen?

2) B. Weiss, S. 47 f. Wernle, Synopt. Frage S. 196.

3) Das Volk fehlt doch auch hier keineswegs. Vgl. 8_{34}, 9_{14} ff., 10_{1} ff. (auch Pharisäer), $10_{13.32.46}$. 10_{1} sagt Markus z. B. ausdrücklich von den ὄχλοι: καὶ ὡς εἰώθει πάλιν ἐδίδασκεν αὐτούς.

4) Ähnliches wäre dagegen einzuwenden, wenn Hilgenfeld, Die Evang. S. 145 betont, dass im Markus der anfangs ungeteilt günstige Eindruck des Auftretens Jesu einerseits in die Feindschaft der herrschenden Parteien und die nach und nach hervortretende Unempfänglichkeit des Volkes, andrerseits in die sehr allmälig entwickelte Empfänglichkeit des Jüngerkreises auseinandergehe. Vgl. S. 127, 129.

einzelnen Stellen des Evangeliums gehäuft auftreten, als könnte seine Phantasie über die schon berührten Themen nicht leicht hinauskommen. Die Wiederholung der Leidensweissagungen besonders in c. 8—10 ist uns schon aufgefallen, ebenso die gleichmässige Charakteristik der Jünger bei dieser Gelegenheit. Diese Punkte sind um so lehrreicher, als es sich hier jedenfalls um nicht-historische Stoffe handelt. Dass die Erzählungen 2_1—3_6 durch den Gedanken der Pharisäerfeindschaft zusammengehalten werden, ist bekannt. Am klarsten ist die Sachordnung in der Zusammenstellung der beiden Sabbatsgeschichten am Schlusse des Abschnitts. Ein deutliches Beispiel der Sachordnung ist ferner die Verbindung der Gleichnisse in c. 4 sowie die Thatsache, dass in c. 11 und 12 ein Streitgespräch dem andern folgt [1]). Dass da nicht die historische Reihenfolge massgebend ist, ist doch wohl gewiss. Schnell hintereinander folgen die beiden Speisungsgeschichten. Die Dämonengeschichten mit dem Motive der Dämonenerkenntnis wiederholen sich gerade in der ersten Partie des Evangeliums. Die Wundergeschichten erscheinen vorzugsweise in grossen Hauptmassen. Im Schlussteile schliessen sich in sehr ähnlicher Art die verwandten Stücke von der Frage, wer der Grösste sei, und vom künftigen Ehrenplatze an die Leidensweissagungen an (c. 9 und 10). Zweimal ist kurz nach einander von Jesus und den Kindern die Rede.

Hiermit ist die Bedeutung der Assoziation für das Evangelium nicht erschöpft. Für unsern Zweck genügen diese Andeutungen, d. h. sie genügen, um zu zeigen, dass es an einer Erklärung für die Nachbarschaft von Petrusbekenntnis, Leidensweissagung und Verklärung und für das Einsetzen so zahlreicher Leidensweissagungen mit 8_{31} nicht fehlt.

Naturgemäss stehen diese Weissagungen nahe vor dem Leiden selbst, ebenso wie das Ende der erzählten Geschichte die Weissagung vom Ende, d. h. die eschatologische Rede an sich gezogen haben wird. Verklärung und Petrusbekenntnis sind inhaltlich nah verwandt. Und dass mit der Erklärung über den Messias die Erklärung über sein Leiden sich verknüpft, ist an sich nicht schwer zu verstehen. Es drängt sich aber noch eine besondere Vermutung auf. Wird das Verheimlichen der Messia-

1) B. Weiss I S. 46.

nität bis zur Auferstehung gefordert, so klingt es ganz wie eine Motivierung, wenn nun gesagt wird, dass der Menschensohn leiden, sterben und auferstehen müsse. Weil dies alles noch bevorsteht, darf für jetzt vom Messias noch niemand sprechen. — Bei den Weissagungen stehen dann die Äusserungen der blöden Jünger. So kommt es zu dem Eindruck, dass die Messianität von jetzt an zwar klar, der Leidensgedanke dagegen allein noch unklar sei.

Widersprüche.

Sobald der dogmatische Gedanke sich mit der Geschichtsdarstellung verbindet, hinterlässt das seine Spuren, d. h. man kann immer auf Widersprüche in der Erzählung gefasst sein. Wir wissen, dass es auch hier an solchen nicht fehlt. Die Öffentlichkeit der Wunder reimt sich nicht mit dem Befehl, von gewissen Wundern zu schweigen. Den sonstigen Massregeln der Geheimhaltung stehen ganz offene messianische Äusserungen Jesu oder Daten wie der messianische Einzug gegenüber. Die Leidensweissagungen, die den Jüngern unverständlich bleiben und bleiben sollen, werden von ihnen doch auch wieder verstanden, und Jesus setzt das nach seiner Art zu reden manchmal wie etwas Selbstverständliches voraus. Ja, sie werden auch zu anderen gesprochen, obwohl sie doch nur für die Jünger sind. Denn auch die Jünger des Johannes mit den Pharisäern, auch die jüdischen Oberen bekommen Hinweise auf den Messiastod zu hören (2_{19}f., 12_{6}ff.). Ebenso ist die Parabelanschauung keineswegs durchgeführt. Auf die Beschuldigung, er treibe die Dämonen durch Beelzebul aus, antwortet Jesus ἐν παραβολαῖς, und seine Rechtfertigung soll doch natürlich verstanden werden. Nach dem Gleichnisse von den bösen Weingärtnern sagt Markus selbst

> 12_{12}: sie verstanden, dass er auf sie hin das Gleichnis sprach [1]).

Das Volk bestaunt ferner die gewaltige, neue Lehre Jesu (1_{22}), scheint also doch ein Organ dafür zu haben, es empfängt

---

1) Hierin klingt freilich noch durch, dass eine παραβολή eigentlich unverständlich ist.

ja auch bildlose Belehrungen, andrerseits bleibt ihm alles dunkel. Auch das wird man zu den Widersprüchen rechnen dürfen, dass die Jünger bald die empfangene Macht, Teufel auszutreiben, mit Erfolg gebrauchen (6 13), bald den Dämonen gegenüber machtlos erscheinen (9 18 ff.).

Handelte es sich nun um nichts weiter als um eine mangelhafte Durchführung der Anschauung, so verlohnte es sich kaum, darauf zurückzukommen. Im Hauptpunkte ist jedoch der Widerspruch so auffallend, dass man darüber nicht hinweggehen kann. Wie erklärt es sich, dass im Evangelium das Thun und damit das Wesen Jesu so an die Öffentlichkeit tritt und so weithin bekannt wird, wenn er immer wieder bemüht ist, es zu verbergen?

Am nächsten liegt der Gedanke, dass der Evangelist traditionelle Stoffe übernommen hat, in denen der Gedanke der geheimen Messianität nicht lag. So lässt sich in der That dies und jenes erklären. Leicht lässt sich z. B. diese Erklärung für den Einzug in Jerusalem durchführen. Indessen reicht dieser Gesichtspunkt keineswegs aus. Es bietet sich aber noch ein zweiter und zunächst wichtigerer dar.

Es ist nicht schwer zu erkennen, dass die Anschauung vom Messiasgeheimnis nicht nur zufällig Widersprüche mit sich bringen konnte, sondern beinah notwendig solche hervorrufen musste. Hätte der Evangelist nämlich diese Anschauung strikt durchgeführt, hätte sein Jesus sich wirklich streng im Verborgenen gehalten, so wäre sein Leben für ihn kaum mehr erzählenswert gewesen.

Ein Leben Jesu schreiben hiess für Markus nicht irgend etwas von Jesus berichten, es hiess vielmehr ganz einfach ein Leben voll messianischer Manifestationen erzählen. Je mehr das Einzelne mit dem Mittelpunkte des Ganzen, der Messianität in Beziehung stand, desto mehr war es wert, berichtet zu werden; je unbedeutender es nach diesem Massstabe war, desto gleichgiltiger wurde es dem Erzähler. Denn das leidet keinen Zweifel, sein Zweck war ja eben der, Jesus mit seiner Schrift als Sohn Gottes zu schildern und zu erweisen. Wollte und konnte der Evangelist sich also nicht darauf beschränken, interne Offenbarungen für die Jünger mitzuteilen, musste er Jesus handelnd darstellen, so musste er ihn auch mit seinem messia-

nischen Thun und Reden an die sich wenden lassen, unter denen er gelebt hatte. Damit waren fortwährende Widersprüche so gut wie unvermeidlich. Der Jesus, der nach aussen wirkte und sich kund that, musste aber sogar der eigentliche Gegenstand der Erzählung sein. Denn der Jesus, der sich verbarg, liess sich nicht wirklich schildern. Es konnte nur immer wie in einer Art Anmerkung zu allen möglichen Offenbarungen hinzugefügt werden: was Jesus aber that, that er im Geheimen. Solche Anmerkungen, in denen die Offenbarungen Jesu sozusagen halb zurückgenommen werden, sind die Verbote und die verwandten Züge. Es liesse sich denken, dass Markus noch häufiger von ihnen Gebrauch machte. Aber wirkliche Konsequenz war hier nicht möglich.

Diese Erkenntnis, dass der Gedanke des Messiasgeheimnisses *innerhalb eines Lebens Jesu* mit einem innern Widerspruche behaftet ist, ist für das Verständnis des Markus von Bedeutung. Dennoch hellt auch sie den Thatbestand im Evangelium noch nicht genügend auf.

Die merkwürdigste Erscheinung ist nämlich nicht, dass Jesus überhaupt als öffentlicher und weithin bekannter Wunderthäter erscheint, sondern dass gerade hart neben den Gedanken, dass er verborgen bleiben will, die ausdrückliche Angabe gestellt wird, dass man seinem Verbote zuwiderhandelte und seinen Ruf immer mehr ausbreitete. Diesen Zug haben wir bisher dreimal gefunden (1_{45}, 7_{36}f., 7_{24}), genauer zweimal; denn die dritte dieser Stellen lautet etwas anders. Aber sie ist doch eine offenbare Parallele. Die Abweichung ist aber gerade von Wert. Denn sie zeigt deutlich, dass der Evangelist an den ersten beiden Stellen in keiner Weise beabsichtigt, die undankbare, ungehorsame Gesinnung der geheilten Kranken zu kennzeichnen. 7_{24} ist ja von bestimmten Menschen gar nicht die Rede. Es heisst einfach:

> Als er in ein Haus gegangen war, wollte er, dass es niemand erführe;

und doch wird hinzugesetzt:

> und er vermochte nicht verborgen zu bleiben.

Der Evangelist sagt also mit dürren Worten: was Jesus wollte, geschah nicht; er will das Geheimnis, und er wird nur bekannter.

Nun ist es doch ganz unmöglich, Markus die Meinung zu-

zutrauen, die Verbote Jesu seien nicht so ernst und strenge gedacht, wie sie lauten.

Andrerseits kann der Gedanke, den der Buchstäbe darbietet, dass Jesu eigenste Absicht vereitelt wurde, nicht das sein, was Markus sagen will. Dass der wirkliche Wille Jesu von Menschen durchkreuzt werden könnte, ist sogar eine Vorstellung, die für ihn nach all seinen Voraussetzungen unerträglich sein müsste. Und er denkt ja auch durchaus nicht daran, dass Jesu Geheimnis aufgehört hätte, Geheimnis zu sein; auf die Nachrichten von der Ausbreitung der Wunderthaten folgen immer neue Verbote, d. h. das Geheimnis besteht weiter.

Endlich ist aber gerade hier auch der Ausweg abgeschnitten, dass es sich in den fraglichen Notizen um einen historischen Zug handle, der vom Evangelisten beibehalten werde, weil er nun einmal da war. Diese Bemerkungen haften ja ganz an den voraufgehenden Verboten oder — 7_{24} — an der Erklärung, dass Jesus nicht erkannt werden wollte; ohne diese wären sie überhaupt nicht da. Ist es nun die eigenste Anschauung des Markus, dass Jesus auf die Geheimhaltung seiner Thaten und seiner Person bedacht war, so kann auch das, was darauf folgt, nur die eigenste Anschauung des Markus darstellen. Und dás beweist auch schon die Wiederkehr des Zuges. Sie zeigt, dass es sich um einen Gedanken handelt, der dem Verfasser positiv wertvoll ist. Es genügt also gar nicht, von einer notgedrungen hinzunehmenden, halb wider seinen Willen sich einstellenden Inkonsequenz zu reden.

Das Interesse, das Markus an diesem Gedanken nimmt, ist an sich auch sehr verständlich. Zu den Wundern Jesu gehört notwendig das Ansehen und der Ruhm des Wunderthäters. Zumal wenn die Wunder als Offenbarungen seiner Grösse und Macht gedacht sind, wenn sie einen bestimmten Eindruck von ihm erzeugen sollen. So liegt eine *Anerkennung* Jesu darin, dass seine That verbreitet wird. Es zeugt für ihn, dass alle Welt erfährt, was er vermag, und betroffen bekennen muss:

> er hat alles wohl gemacht; die Tauben macht er hören und die Sprachlosen reden (7_{37}).

Es bricht seine Herrlichkeit daraus hervor, dass er verborgen bleiben möchte und doch alsbald bekannt wird. Der einfache

Bibelleser versteht den Evangelisten, wenn ihm etwas Triumphierendes aus diesen Bemerkungen entgegen klingt.

Ich ziehe etwas Verwandtes heran. Man könnte leicht meinen, dass die messianische Anrede der Dämonen oder das Messiasbekenntnis des Petrus im Sinne des Erzählers lediglich die Bedeutung hätten, ein Anlass für das Gebot des Schweigens zu sein. Aber das ist gewiss nicht richtig, wie denn gelegentlich ein solches Bekenntnis der Messianität auch ohne nachfolgendes Gebot berichtet wird (5 7). Jedes derartige Bekenntnis ist ein Zeugnis für Jesus, er empfängt damit in den Augen des Erzählers wie des Lesers eine Beglaubigung [1]. Deshalb ist immer beides von Bedeutung: das Aussprechen der grossen Wahrheit und das Verbot des Aussprechens.

Jener befremdliche Widerspruch bleibt bestehen. Er ist auch durch keine Kunst wegzubringen oder auch nur zu mildern.

Der Evangelist hat zwei entgegengesetze Motive, in seinem Bewusstsein aber stossen sie sich nicht. Er bringt das eine zum Ausdruck und dicht daneben das andere. Das eine ruft sogar das andere erst hervor.

Diese Nebeneinanderstellung ist nur möglich, wenn der Erzähler gar nicht empfand, welche Folgerungen die Reflexion aus jedem der beiden Gedanken für das Geschichtsbild ziehen muss, d. h. wenn er ganz anders schreibt, als wir zunächst von ihm erwarten. Die Erklärung liegt also zuletzt im Charakter des Schriftstellers.

Hierauf müssen wir näher eingehen, und zwar nicht blos um dieser Stellen willen. Denn es tritt hier nur eine Eigentümlichkeit des Erzählers hervor, die wir an vielen andern Punkten wiederfinden.

Die Exegese muss die bisherige Anschauung von der schriftstellerischen Art des Markus erheblich modifizieren. Das ist eine Folgerung aus unserer Unter-

---

1) Bei Dalman I S. 229 finde ich folgende richtige Bemerkung über die Gottesstimme bei der Taufe: »Die Evangelisten erzählen davon nicht wegen der Bedeutung, die das Ergehen einer solchen Gottesstimme etwa für Jesus haben konnte, sondern im Sinne von gewichtigen Zeugnissen, dass Jesus wirklich das war, als was seine Jünger ihn der Welt verkündigen.« Das trifft mit meiner Auffassung zusammen.

suchung, die als solche klar gestellt sein will. Manche der dem Markus zugeschriebenen Vorstellungen wird aber wiederum auch verständlicher werden, wenn wir uns — natürlich nur soweit das im Rahmen dieser Arbeit möglich ist — ein allgemeines Urteil über diesen Punkt zu bilden suchen.

Markus als Schriftsteller.

Die heutige Evangelienforschung geht durchweg davon aus, dass Markus bei seiner Geschichtserzählung die wirklichen Verhältnisse des Lebens Jesu annähernd deutlich, wenn auch nicht lückenlos, vor Augen habe. Sie setzt voraus, dass er aus dem Leben Jesu heraus denke, die einzelnen Züge seiner Geschichte nach den realen Umständen dieses Lebens, nach den realen Gedanken und Empfindungen Jesu motiviere und die Ereignisse, die er schildert, im geschichtlich-psychologischen Sinne verkette.

Hiernach interpretiert und hiernach kritisiert sie das Evangelium im Einzelnen. Sie nimmt wohl chronologische Verschiebungen, sachliche Ungenauigkeiten, Änderungen im Wortlaut der Jesu zugeschriebenen Aussprüche, auch einen Zusatz späterer dogmatischer Auffassung an. Aber sie operiert doch überall mit den psychologischen Notwendigkeiten und Wahrscheinlichkeiten, die für die handelnden Personen in den angegebenen Situationen bestanden, sie motiviert hiernach, ergänzt die Nachrichten durch die Konsequenzen, die sich nach natürlicher Rechnung aus ihnen ergeben, und bekleidet so das Gerippe dürrer Daten mit Fleisch.

Diese Ansicht und dies Verfahren muss prinzipiell als falsch erkannt werden. Es muss offen gesagt werden: Markus hat keine wirkliche Anschauung mehr vom geschichtlichen Leben Jesu.

Ich will damit keineswegs über den geschichtlichen Charakter der Stoffe absprechen, die ich nicht untersucht habe. Von diesen Stoffen kann hier ganz abgesehen werden. Was wir näher geprüft haben, reicht aus, das Urteil zu begründen.

Es versteht sich von selbst, dass Markus eine ganze Reihe geschichtlicher oder geschichtlich gearteter Vorstellungen besitzt.

Jesus ist als Lehrer aufgetreten, zuerst und hauptsächlich in Galilaea. Er ist von einem Kreise von Jüngern umgeben, zieht mit ihnen umher und giebt ihnen Unterweisung. Unter ihnen sind einige seine besonderen Vertrauten. Eine grössere Menge schliesst sich manchmal an die Jünger an. Gern redet er in Parabeln. Neben dem Lehren steht sein Wunderthun. Es erregt Aufsehen, er wird überlaufen. Besonders hat er es mit den dämonischen Kranken zu thun. Soweit er dem Volke begegnet, verschmäht er nicht die Gemeinschaft von Zöllnern und Sündern. Dem Gesetze gegenüber nimmt er eine freiere Stellung ein. Er stösst auf die Gegnerschaft der Pharisäer und der jüdischen Obrigkeit. Sie stellen ihm nach und suchen ihn zu Falle zu bringen. Schliesslich gelingt es ihnen, nachdem er nicht nur den Boden Judäas, sondern Jerusalem selbst betreten hat. Er leidet und wird zum Tode verurteilt. Die römische Obrigkeit wirkt dabei mit.

Dies etwa werden die Hauptsachen sein. Dazu kommt ja nun manches Detail für die Wunder, die Reden, das Lokale. Man mag daraus Züge von Bedeutung abstrahieren können. Aber für die Anschauung des Markus und damit für seine Gesamtdarstellung ist es nicht von Bedeutung. Denn es handelt sich bei diesem Detail nicht um eigentliche Faktoren, um beherrschende, charakteristische Züge der Geschichte. Soweit diese in Frage kommen, sind fast alle Vorstellungen ganz allgemein und unbestimmt. Ein konkretes Bild eines Lebens ist mit ihnen in keiner Weise gegeben, nur der äussere Rahmen oder meinetwegen ein paar dürftige Umrisslinien.

Das Gewebe der Darstellung, wie sie ist, entsteht nun aber erst, indem zu dem Aufzug dieser allgemeinen geschichtlichen Vorstellungen ein starker Einschlag von dogmatisch gearteten Gedanken kommt.[1]) Zum Teil verschmelzen sie sich mit den geschichtlichen Momenten, zum Teil stehen sie neben und zwischen ihnen.

Dogmatisch gedacht ist die Person Jesu, sie ist Träger einer bestimmten gottverliehenen Würde, oder was damit zusammenfällt, sie ist ein höheres, übermenschliches Wesen. Jesus handelt

1) Vgl. auch S. 71 ff.

mit göttlicher Macht, die Zukunft weiss er voraus. Die Beweggründe seines Handelns ergeben sich nicht aus menschlicher Eigenart, menschlichen Zielen und Notwendigkeiten. Das eine, durchgreifende Motiv bildet vielmehr ein über dem menschlichen Verstehen liegender göttlicher Ratschluss. Ihn sucht er zu verwirklichen, handelnd und leidend. Die Lehre Jesu ist demgemäss übernatürlich. Er hat das Wissen, das kein Mensch von sich aus besitzen kann. Allein er verbirgt es, verbirgt sein eigenes Wesen, weil er von Anfang an den Blick schon auf den Zielpunkt der ganzen Geschichte richtet, auf die Auferstehung, die das Geheime erst offenbar machen soll — für die Menschen. Denn in der jenseitigen Welt ist er bekannt. Und mit ihr steht er auf Erden schon in Verbindung, indem er an den Geistern seine Kraft beweist oder den Himmel offen sieht.

Aber auch die andern Hauptfaktoren der Geschichte sind theologisch oder dogmatisch gedacht. Die Jünger ihrem Wesen nach Empfänger höchster Offenbarung, freilich verständnislose und zwar nach höherer Notwendigkeit verständnislose; das Volk seinem Wesen nach Nicht-Empfänger der Offenbarung; die eigentlichen Feinde Jesu von Anfang an, gewissermassen essentiell, voll der Bosheit und des Widerspruchs, die, soweit die Menschen im Spiele sind, das Ende, aber damit die Herrlichkeit heraufführen.

Diese Momente, und nicht die geschichtlichen an sich, stellen das eigentlich Bewegende und Bestimmende in der Erzählung des Markus dar. Sie geben die Farbe. An ihnen hängt natürlich das Interesse, auf sie richtet sich das eigentliche Denken des Schriftstellers. Deshalb bleibt es wahr: als Gesamtdarstellung bietet das Evangelium keine historische Anschauung mehr vom wirklichen Leben Jesu. Nur blasse Reste einer solchen sind in eine übergeschichtliche Glaubensauffassung übergegangen. Das Markusevangelium gehört in diesem Sinne in die Dogmengeschichte.

Hiernach muss man Markus exegetisch behandeln. Denn hierauf beruht schliesslich die formelle Art seiner Geschichtsdarstellung. In dieser Hinsicht hebe ich zur Charakteristik nur zwei Züge hervor.

Betrachtet man die verschiedenen Stücke des Berichtes

zusammen, so ergiebt sich, dass im Allgemeinen keine innere Folge zwischen ihnen hergestellt ist. Mehrere Geschichten werden zwar öfter durch dieselbe Situation, durch eine chronologische oder sonstige Bemerkung zusammen gehalten, es sondern sich kleinere Ganze aus, es wird auch einmal wie 6 52, 8 17 ff. auf etwas Früheres zurückgegriffen, im Ganzen aber steht ein Stück neben dem Anderen. Ein Zusammenhang besteht freilich doch, aber es ist der Zusammenhang des Gedankens, nicht der der geschichtlichen Entwicklung. Vielleicht liesse sich ja denken, dass Markus auch die dogmatischen oder halb dogmatischen Vorstellungen, die er formell als geschichtliche Motive giebt, mit einer Art geschichtlichen Lebens beseelt hätte, in ihnen auf seine Art geschichtlich dächte. Für einen leidlich naiven Schriftsteller alter Zeit ist das freilich äusserst unwahrscheinlich. Und jedenfalls thut es Markus nicht. Wir sahen, er hat keine Beziehung hergestellt zwischen den mancherlei Verboten, den verschiedenen Weissagungen über Sterben und Auferstehen, den verschiedenen Äusserungen des Jüngerunverstandes. Er hat vom einen Punkte seiner Darstellung thatsächlich nicht zum andern gedacht.

Daraus folgt, dass es unerlaubt ist, aus seinen Angaben Folgerungen zu bilden, die er nicht selbst gebildet hat, oder Verknüpfungen vorzunehmen, die nicht offenbar sind. B. Weiss bemerkt gelegentlich [1]) zu der Angabe 6 14, wonach Jesu Name auch am Hofe des Herodes bekannt wurde, es sei das die Folge der (voraufgehenden) Jüngeraussendung gewesen, die die Aufmerksamkeit in viel weiteren Kreisen auf Jesus gelenkt hätte. Diese Bemerkung verdient keineswegs besonderen Tadel, denn solche Verbindungslinien werden zu Dutzenden im Evangelium gezogen. Das Beispiel ist auch nicht besonders drastisch. Um so mehr ist es typisch. Bei solchen Verknüpfungen liegt eine falsche Gesamtvorstellung von der schriftstellerischen Art des Markus zu Grunde. Mit keiner Silbe hat er angedeutet, dass er zwei Fakta in eine Verbindung gebracht wissen will, die er nacheinander erzählt. Deshalb darf man sie nicht herstellen.

Ein zweites betrifft den einzelnen Bericht, und dies ist noch lehrreicher. Es zeigt sich, dass dieser Schriftsteller

1) Das Markusevang. S. 213.

nur eine geringe Fähigkeit hat, sich in die historische Situation zu versetzen, die er angiebt. Seine Vorstellungen sind äusserst kurz. Sonst könnten sich nicht so sonderbare, realistisch betrachtet ganz unvorstellbare Dinge in den einzelnen Berichten finden.

Dass das Verbot, von der Auferweckung des Mädchens zu sprechen, nicht durchführbar war [1]), war nicht schwer zu merken, Markus merkt es nicht. Aber hier ist die Undenkbarkeit doch noch einigermassen verdeckt. Ganz offen liegt sie zu Tage, wenn auf das Gebot zu schweigen das Ausposaunen seitens der Geheilten folgt. Markus fragt sich nicht, was dann aus dem Geheimnis wird. Eine ähnliche Wahrnehmung drängt sich bei der Stelle 1 24—27 auf. Man bestaunt Jesu Macht über die Dämonen, das setzt voraus, dass man Zeuge der vorangehenden Austreibung gewesen ist und dann doch auch Zeuge des Gesprächs Jesu mit dem Dämon. Der Dämon hat ja aber das Geheimnis vom Heiligen Gottes ausgeschrieen, und das darf nach Markus niemand hören. Den gleichen Eindruck kann man 3 11.12 empfangen, und man hat ihn empfangen [2]).

So vergisst Markus auch wohl sehr rasch seine eigene Voraussetzung. Nach 7 33 ist er mit dem Taubstummen allein. 7 36 aber lautet:

> und er gebot ihnen, es niemand zu sagen; je mehr er aber ihnen gebot, desto reichlicher verkündeten sie es [3]).

Dass da nicht etwa die Jünger stillschweigends als Zeugen gedacht sind, zeigt der zweite Satz; die Jünger sind gewiss nicht die Verkünder. Man hilft sich dadurch, dass man die Leute, die den Kranken zu Jesus bringen (V. 32), nicht mit zu dem ὄχλος rechnet, von dem Jesus ihn isoliert (V. 33). Aber nur diese Leute können der ὄχλος sein, wenn man V. 33 natürlich erklärt, oder sie müssen wenigstens zum ὄχλος gehören. Es heisst ja nur:

> er nahm ihn vom Volke bei Seite.

In Wahrheit hat Markus die zuerst gegebene Situation ver-

---

1) Vgl. oben S. 48 f.

2) Hilgenfeld, die Evangelien S. 131, aber auch Holtzmann HC S. 7: vor einer grossen Menge rufen ihn die Dämonen als Messias aus.

3) Schon Br. Bauer, Kritik der Evangelien III S. 136 betonte den Widerspruch.

schoben. Erst denkt er den Kranken mit Jesus allein, dann hält er zwar die Vorstellung der Isolierung, wie das Verbot zeigt, fest, aber er denkt die Übrigen mit dem Kranken dabei zusammen, ohne zu empfinden, dass das Verbot an die Mehrheit keine Verbesserung ist.

Nimmt man solche Züge wahr, dann werden auch einige frühere Auslegungen gerechtfertigt erscheinen, die zunächst befremden mochten.

In der That[1]), Markus denkt bei der Geschichte vom Blinden zu Bethsaida nicht daran, dass seine Wohnung ausserhalb der im Texte genannten κώμη liege. Aus dem Flecken hat Jesus laut 8 23 ihn herausgeführt; folglich ist er im Flecken heimisch gedacht. Wir haben hier also keine Daten einzuschwärzen, die Markus nicht verrät, sondern einfach zu lernen, dass er bei seinen Vorstellungen die simpelsten Folgerungen übersehen kann. Das Haus bedeutet die Isolierung; der Flecken die Öffentlichkeit. Der Blinde soll deshalb ins Haus und nicht in den Flecken gehen. Das genügt Markus; was daraus folgt, dass das Haus im Flecken liegt, macht ihm keine Sorgen.

Ebenso genügt es dem Evangelisten zu sagen, dass Jesus sich in Galilaea verbarg (9 30). Wie Jesus das angefangen hat, wenn er gerade Galilaea durchzog, daran hat er nicht gedacht. Er berichtet sogar ganz ruhig, dass Jesus bei dieser Wanderung nach Kapharnaum kam (9 33), wo er ja nach den eigenen Erzählungen am allerbekanntesten war. Auch da aber wird die Isolierung rasch hergestellt, indem es heisst, dass Jesus »ins Haus« kam. Im Hause stellt er dann ein Kind in die Mitte der Jünger. Wo kommt das her, wenn er sich zu verbergen sucht? Das Kind passt zum Gedanken, denn Jesus spricht über das Gross-sein-wollen, aber es passt nicht zur Situation.

Ich mache auch darauf aufmerksam, dass Jesus während der Wanderung auf die Verhandlung der Jünger über die Frage, wer der Grösste sei, nicht eingeht, im Hause dann aber sofort fragt: wovon sprachet ihr unterwegs? (V. 33). Markus sagt sich nicht, dass man doch auch »unterwegs« eine geheime Belehrung geben kann. »Unterwegs« ist für ihn allem Anschein nach doch so viel wie »öffentlich«. Im gleichen Zusammenhange hatten wir

1) Vgl. S. 49.

den Gedanken, dass Jesus, um von dem Geheimnis des Leidens, Sterbens und Auferstehens zu den Jüngern zu reden, sich überhaupt vor der Welt verbirgt (9 30.31). Wir lehnten die Ergänzung vermittelnder Vorstellungen ab [1]), und wir bleiben dabei. Markus denkt ganz einfach: wenn man ein Geheimnis mitteilen will, so meidet man die Leute. Er merkt aber nicht, dass der Apparat — das heimliche Reisen durch Galilaea — für den gedachten Zweck zu gross, um nicht zu sagen, ungeheuerlich ist.

Die innere Vorstellbarkeit ist bei den einzelnen Erzählungen mannigfach verschieden. Es überrascht aber nicht, dass gerade da die offenbarsten Verstösse sich finden, wo die Ideen des Verfassers, die wir kennen lernten, sich besonders Ausdruck verschaffen. Markus liegt hier eben nichts anderes am Herzen, als diese Ideen in der Geschichte auszuprägen. Er stellt das dogmatische Motiv — und an jeder beliebigen Stelle kann er diese Lichter aufsetzen — kurzweg in die Erzählung hinein, und kümmert sich wenig darum, wie es sich nun als geschichtlicher Zug in seiner Umgebung ausnimmt. Das ist sein Verfahren. Wer es begreift, wird ihn aber zugleich entschuldigen. Geschichtlich verstanden enthält Markus eine ganze Anzahl schlimmer Sinnlosigkeiten. Nimmt man als Idee, was Idee ist, so befreit man ihn davon, d. h. man wird auf sie kein Gewicht legen. Man würdigt sie als wohl begreifliche Begleiterscheinungen einer Schriftstellerei, die etwas unbeholfen aus Gedanken Geschichte zu formen sucht.

Was speziell die Idee des Geheimnisses anlangt, so hat Markus ihr den nacktesten Ausdruck in den Verboten gegeben; aber daneben hat er sie in einer ganzen Reihe anschaulicher Vorstellungen ausgeprägt, ob er diese nun selbst geschaffen oder bereits vorgefunden hat. Wir haben als solche kennen gelernt: das Alleinsein mit den Jüngern und speziell mit den Vertrauten, das heimliche Reisen, den Rückzug vom Volke in die Einsamkeit, das Aufsuchen des Hauses oder — bei Kranken — das ins Haus Schicken. Ich verweise auch auf die früher [2]) zusammengestellten Notizen. Dass die meisten von ihnen in diesen Zusammenhang gehören, wird nun keines Beweises mehr bedürfen. Man muss

1) S. 81. 2) S. 51 ff.

nur vorbehalten, dass einzelne dieser Züge, wie die Vorstellung des Rückzugs, des Aufsuchens der Einsamkeit oder des Hauses gelegentlich auch eine weniger ideelle Motivierung empfangen: Jesus wird von den Leuten belästigt, oder ihm wird von den Gegnern nachgestellt.

Nachträglich darf hier noch das Ersteigen »des Berges« oder »eines hohen Berges« genannt werden. Das scheint bisweilen auch hierher zu gehören. Nachdem Jesus 3 12 das Verbot ausgesprochen, steigt er 3 13 auf »den« Berg und nimmt hier die jedenfalls feierlich gedachte Jüngerwahl vor. Diesen Berg soll man nicht auf der Landkarte suchen. Die Exegeten denken ja auch wegen der vorausgehenden Situation nicht an einen einzelnen Berg, sondern an die Bergeshöhe, das Gebirge im Gegensatz zum Seeufer. Aber das heisst *τὸ ὄρος* nicht. Es ist ein ideeller Berg[1]). Der Berg oder ein Berg ist für Markus jederzeit ebenso zur Hand, wo er ihn braucht, wie ein *ἔρημος τόπος*, wie das Haus oder ein Haus. Ähnlich wie 3 12 heisst es 9 2, wo durch die Erwähnung der Vertrauten und die Betonung des Alleinseins mit ihnen das Mysterium so stark markiert ist, dass Jesus die Jünger auf einen hohen Berg[2]) führte. Es kann hier freilich mehr die Vorstellung zu Grunde liegen, dass ein hoher Berg die angemessene Stätte für eine solche Offenbarung ist wie die Verklärung, als dass er ein einsamer Ort ist. Aber beides berührt sich.

Alle diese anschaulichen Vorstellungen streut Markus, wo und wie er will, in seine Darstellung hinein. Man kann ihn da sehr gut beobachten. Gelegentlich sieht man auch, dass in der Belehrung Jesu das zum Geheimnis Gestempelte inhaltlich nichts besonders Mysteriöses hat, jedenfalls nicht mehr als anderes, was allen mitgeteilt wird. Ein solcher Fall liegt 10 10 vor, wo er über die Ehescheidung zu den Jüngern »besonders« redet, während er über dasselbe Thema zuvor den Pharisäern Rede gestanden hat. Hier ist der Gedanke der geheimen Belehrung offenbar zur Manier geworden. —

---

1) So Volkmar, auf dessen Ausführung S. 240 ff. ich verweise, ohne mir alles Einzelne anzueignen.

2) 2. Petr. 1 18: *ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ*: eine treffliche Erklärung »des Berges« (Volkmar S. 462).

Anhangsweise sei es gestattet, hier noch ein paar einzelne Stellen zu besprechen, die gerade an diesem Punkte erst recht verständlich werden, und die ich ungern unerörtert lasse.

Zuerst verweise ich nochmals auf den Passus 1 32 ff. Er ist ungemein charakteristisch. In Kurzem wechseln hier die beiden Motive der Verheimlichung und des Offenbarwerdens dreimal:

1) V. 32—34 Jesus als Wunderthäter bekannt und überlaufen; V. 35—39 Rückzug in die Einsamkeit und in die Nachbarschaft (V. 34 schon das Verbot an die Dämonen).

2) V. 44 das Verbot an den Aussätzigen; V. 45a das Kundmachen.

3) V. 45b das Meiden der Stadt und Aufsuchen der Einsamkeit; trotzdem aber wieder der Zulauf.

So schlägt die eine Vorstellung immer wieder in die andere um. Das erste Mal ist die Sache freilich etwas verschleiert. V. 35 heisst es, dass Jesus in der Einsamkeit betete, und V. 38 motiviert er sein Fortgehen in andere Städte damit, dass er gekommen sei, auch dort zu predigen. Aber der Gedanke, dass er sich vor der Öffentlichkeit verbergen will, scheint mir doch deutlich im Texte zu liegen. Man beachte, wie die beiden Vorstellungen: Rückzug in die Einsamkeit und Aufsuchen anderer Städte in diesem Gedanken ihr Gemeinsames haben, wie der zweiten Vorstellung das Jüngerwort vorangeht:

alle suchen dich (V. 37),

und wie gleich V. 45 das Meiden der Stadt und das Aufsuchen der Einsamkeit sich wiederholt. Wenn von Jesu Beten die Rede ist, so wird das als ein Motiv anzusehen sein, das Markus ebenfalls geläufig ist, wenn auch noch nicht so geläufig wie Lukas, und hier gelegentlich als an passender Stelle eingestreut wird. Und das Wort von dem Berufe Jesu, auch anderswo zu predigen, das ja doch schon wegen des *εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον* sich als eine retrospektive Betrachtung Späterer zu erkennen giebt, soll, wie mir scheint, nur einen plausiblen Grund für die Jünger bilden, weshalb Jesus auf ihre Aufforderung nicht eingeht, lässt aber den Gedanken offen, dass sein wahrer Beweggrund ist, dahin zu gehen, wo er unbekannt ist.

Beachtung verdient auch, dass Jesus 2 1 doch schon wieder in Kapharnaum anlangt. Der Evangelist setzt freilich hinzu: *δι' ἡμερῶν*, aber dadurch wird es nicht wesentlich natürlicher,

dass Jesus die eben gemiedene Stadt wieder aufsucht. Nach V. 39 soll Jesus in diesen »Tagen« die Synagogen von ganz Galilaea besucht haben.

Eine zweite Stelle ist 8 34:

> Und er rief die Menge samt den Jüngern herzu und sprach zu ihnen: will jemand mir nachgehen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf und folge mir.

Weshalb ruft Jesus nach der Szene mit Petrus die Menge heran und richtet an sie eine solche Mahnung? Eine befriedigende Erklärung ist mir nicht bekannt geworden. Ich vermute Folgendes.

Wir haben hier ein Korrelat zu der Erscheinung, dass Jesus sich mit den Jüngern vom Volke absondert und dann eine Belehrung mysteriösen Charakters giebt. Die Szene, die das Petrusbekenntnis und die Leidensweissagung enthält, ist als eine Geheimszene gedacht. Nun wird der Vorhang, wie er sonst durch die Isolierung niedergelassen wird, wieder aufgezogen, indem die Öffentlichkeit wiederhergestellt wird. Das und nichts Anderes dürfte die Erwähnung der Menge bedeuten. Etwas zu ermitteln, was diese Rede gerade für die Menge recht geeignet erscheinen liesse, wird nicht gelingen. Ich zitiere Holtzmann. Er meint, die Betonung der Leidensbereitschaft »als Vorbedingung für jeden weiterhin beabsichtigten Anschluss an ihn verstehe sich besser gegenüber einem grösseren Hörerkreise, daraus Einige geneigt schienen, es jetzt noch mit ihm zu wagen, als gegenüber solchen, die schon länger eingeschult waren«[1]). Das ist von der Annahme aus gesagt, als ob sich Markus hier eine geschichtliche Vorstellung mache. Allein der Gedanke an einige zur Nachfolge Geneigte liegt ja durchaus fern. Nach Markus muss man vielmehr eigentlich sagen, die Rede passt für den ὄχλος ihrem Inhalt nach gerade nicht. Denn das Nachfolgen und Aufnehmen des Kreuzes setzt doch den Leidensgedanken voraus, der nur für die Jünger ist. Daran hat Markus hier nur nicht gedacht. Die Erklärung für das Publikum der Rede liegt eben ganz im Vorhergehenden.

Ist nun aber vom ὄχλος vorher gar nicht die Rede gewesen[2]),

---

1) HC z. St. Ähnlich B. Weiss, Das Markusev. z. St.

2) Matthaeus scheint das aufgefallen zu sein, da er die Worte über die Leidensnachfolge (16 24) ausdrücklich an die Jünger gerichtet sein lässt.

so bedarf es nicht irgend welcher Erwägungen aus der Situation, um ihn V. 34 zur Stelle zu schaffen. Man erklärt: da die Jünger vorher allein mit Jesus auf dem Wege waren, so müsse er jetzt in einem Flecken gedacht werden, doch komme dem Erzähler auf den Wechsel der Sitution nichts an (!)[1]. Allerdings, Jesus »muss« an einem Orte gedacht werden, wo überhaupt eine Menge ist — wenn eine geschichtlich mögliche Situation wirklich vorgestellt wird. Die Stelle enthält aber doch wohl einige Aufforderung, dies kleine »wenn« über dem »muss« nicht ganz zu vergessen. Von der Menge gilt bei Markus nur ganz dasselbe wie vom Hause und ähnlichen Vorstellungen: er hat sie jederzeit zur Hand, wo er sie braucht. Und sie ist stets nicht weit, sobald er an die Jünger denkt.

Man vergleiche noch 7_{14}[2]). Mit den Pharisäern und einigen Schriftgelehrten kommt Jesus ins Gespräch über das Händewaschen (7_1 ff.). Dann ruft er »wieder die Menge heran« und giebt ihr die Parabel zu hören. Danach Rückzug ins Haus von der Menge weg und Deutung der Parabel für die Jünger. Hier haben wir das Umgekehrte wie im vorigen Zusammenhange. Dass »die Menge« aber erscheint, ist nicht viel weniger überraschend als 8_{34}. Zwar denkt Markus hier daran, dass er zuvor (6_{53} ff.) von einer Menge gesprochen hat (vgl. das πάλιν), aber die Szene 7_1 ff. ist doch ein Stück für sich mit einer neuen Situation. Offenbar ist es nur die »Parabel«, die die Menge aus der Versenkung hervorholt, weil Parabel und Menge zusammengehören. Hat man Markus hier einmal verstanden, so wirkt eine ernsthaft buchstäbliche Fassung seiner Angaben komisch. Die Menge hat nichts von dem Gespräche mit den Gesetzesmännern gehört, bekommt dann aber eine Parabel zu hören, die sich auf das Nichtgehörte bezieht, und muss sich mit der Parabel selbst abspeisen lassen, denn die Deutung und Bedeutung ist wieder nichts für sie!

Drittens ein Wort über die Stelle der Gerasenergeschichte

---

1) B. Weiss a. a. O. Trotzdem W. eine Erklärung für das Reden zum Volke weiss (s. o.), bemerkt er doch, das unmotivierte Erscheinen des Volkes falle auf. »Der Grund, weshalb Markus den ὄχλος herbeizieht, kann . . nur (!) darin liegen, dass die apostolische Quelle diese Sprüche an den ὄχλος gerichtet sein liess . . . .«

2) S. auch 7_{33}.

5 19.20. Die Bitte des Geheilten, ihn begleiten zu dürfen, schlägt Jesus ab. Er trägt ihm nur auf, den Seinen mitzuteilen, was ihm der Herr gethan habe.

Es erschien uns diese Stelle früher als eine Ausnahme von der sonstigen Praxis Jesu. So fasst man sie auch meistens auf. Man meint, dass Jesus für die Heidengegend eine Verkündigung seiner That wünschen konnte, wie er sie unter den Juden nicht wollte[1]). Diese Auslegung ist ganz begreiflich, macht aber nichtsdestoweniger den Eindruck einer Verlegenheitserklärung. Warum konnte Jesu Ruf von dieser Gegend sich nicht in rein jüdische Distrikte verbreiten? Diese Frage wäre vom Standpunkte der gewöhnlichen Auffassung der Verbote zu stellen. Von unserm Standpunkt liegt die Frage nahe: ist dieser Widerspruch zu dem sonstigen Verfahren Jesu nicht gar zu grell? Warum macht der Evangelist auch im Texte nicht ausdrücklich bemerklich, dass es sich hier um Heidengebiet handle?

Sollte die scheinbare Abweichung von den anderen Verboten nicht in Wahrheit eine Parallele sein? Jesus sagt:

> Gehe hin *in dein Haus zu den Deinen* und melde (ἀπάγγειλον) ihnen, was der Herr (ὁ κύριος) dir gethan, und wie er sich deiner erbarmt hat.

Im Hause, in der Familie ist die Kunde von der Wohlthat gut aufgehoben. Der Gerasener thut nun aber etwas Anderes, er macht es wie der Aussätzige und der Taubstumme (1 45, 7 36 vgl. 7 24):

> Und er gieng hin und begann *in der Dekapolis* zu verkünden (κηρύσσειν, predigen), was ihm Jesus [hier heisst es nicht: der Herr!] gethan hatte, *und alle verwunderten sich.*

Die beiden Sätze sind freilich nicht formell in Gegensatz gestellt. Und weil wir so manchmal das »Haus« als Ort der Heimlichkeit gefunden haben, braucht es nicht immer diesen Sinn zu haben. Am Ende könnte auch ein Erzähler, der von der Ausbreitung

---

1) Z. B. Ritschl, Theol. Jahrbb. 1851 S. 514, Holtzmann, HC S. 8. — B. Weiss, Das Markusevang. S. 181 sagt richtig: »auch hier sorgt Jesus nicht für die Ausbreitung seiner Heilwunder, welche er nach 1 44 nicht wünscht«. Aber die Fortsetzung: er »will nur die vollzogene Heilthat der Familie des Geheilten zum Segen setzen«, ist wohl mehr im modern erbaulichen Geschmacke als im Geschmacke des Markus.

der Thaten Jesu ohne Scheu spricht, auch ihm selbst einmal eine Aufforderung zur Verkündigung des Wunders in den Mund gelegt haben, wenn er von einem besondern Motive geleitet war, etwa eine erste Predigt unter den Heiden andeuten wollte[1]). Allein Jesus sagt eben nicht, der Dämonische möge »nach Hause« gehen und seine That in der Heimat ausbreiten. So denke ich, die Ähnlichkeit mit anderen Stellen vom *οἶκος*[2]), der sachliche Gegensatz, der zwischen dem Gebot Jesu und der Handlungsweise des Geheilten doch nicht zu leugnen ist, die Übereinstimmung, die diese Stelle so mit den Verboten gewinnt, sind starke Stützen für die vorgeschlagene Deutung. Dass Jesus dem Manne seine Bitte versagt, wird man dann auch hiernach verstehen müssen: er will ihn nicht mitnehmen aus Besorgnis, von ihm verraten zu werden. Irgend einen Sinn wird dieser Zug doch haben, und er steht im Gegensatze zu der Anweisung ins Haus zu gehen. Die Mitteilung an die Hausgenossen schliesst die Vorstellung der Heimlichkeit so wenig aus wie die Erwähnung der Mehrheit 7 36.

Endlich darf die recht charakteristische Stelle 7 24. 25 hier nochmals genannt werden.

> 24 Von dort aber brach er auf und zog in das Gebiet von Tyrus. Und da er in ein[3]) Haus eingetreten, wollte er, dass es niemand erfahre, und er konnte nicht verborgen bleiben. 25 Sondern alsbald hatte eine Frau von ihm gehört, deren Töchterchen einen unreinen Geist hatte, kam und fiel ihm zu Füssen . . . . .

Trotzdem es den Anschein haben könnte, als ob Jesus aus andern Gründen das Haus betrete[4]) und **dann** seine Anwesenheit dort verbergen wolle, wird doch das Haus selbst als Schlupfwinkel gedacht sein. Nun könnte man fragen: weshalb bedarf es in einem unbekannten Lande noch eines besonderen Versteckes?

---

1) Vgl. Volkmar S. 316.

2) Namentlich mit 8 26: er schickte ihn in sein Haus.

3) Es wäre nicht so ganz unmöglich, dass die LA.: *εἰς τὴν οἰκίαν*, die von D Orig. bezeugt ist, hier ursprünglich wäre. Der Artikel könnte leicht als unpassend erschienen sein. 7 17 und 9 28 schwanken die HSS. ebenfalls zwischen *οἶκος* mit und ohne Artikel. Übrigens ist »das Haus« nicht zu scharf zu betonen. Markus denkt in diesen Fällen nicht etwa an ein bestimmtes Haus, er nennt das Haus im Gegensatz zum Wege (wie B. Weiss richtig zu 9 28 sagt) oder überhaupt zu einem »Draussen«.

4) B. Weiss bei Meyer: um dort zu herbergen.

würde dann aber von Wissenden darauf verwiesen werden, dass Jesus nach 3 8 vielen Tyriern und Sidoniern bekannt war. Fragen darf man aber, was ein solches Versteck nützen soll, wenn Jesus überhaupt verborgen bleiben will und doch nicht immer dort bleiben kann, oder weshalb er sich hier verbirgt[1]), wenn er sich sonst nicht verbirgt. Jeder empfindet ferner das Missverhältnis zwischen dem Gebiet von Tyrus und »einem« Hause. Um es kurz zu sagen, Markus nähert sich in dieser Situationsschilderung dem Märchenstile. Man könnte so von einem verkleideten spanischen Prinzen erzählen, der ins französische Gebiet zog: er gieng dort in ein Haus, weil er nicht erkannt werden wollte, aber man erfuhr doch, dass er da wäre, auch eine arme Frau hörte es und suchte ihn auf[2]). —

Die vielgepriesene Anschaulichkeit des Markus wird nach unsern Ausführungen auch wohl etwas anders beurteilt werden müssen, als gewöhnlich geschieht[3]). Zunächst ergiebt sich, dass manche Züge, die als anschauliche Momente gelten, in Wahrheit Anschauungsmomente sind. Vielleicht ist Ähnliches auch an andern Punkten zu erkennen. Es wird sich im Markus noch manche interessante Beobachtung machen lassen. Gerade wo das Material in Frage kommt, das ich behandelt habe, fällt im Grunde eine starke Unanschaulichkeit auf, wenn sie auch nicht immer so gross ist wie 7 24. Nicht als ob die andern Synoptiker in den Parallelen anschaulicher wären. Der Unterschied ist vielmehr dieser: Markus reizt durch seine konkreten Bemerkungen stärker das Verlangen nach Anschauung und lässt es doch unbefriedigt. Ein kurzes, hastiges Wort Jesu oder Anderer, und

1) B. Weiss (bei Meyer) antwortet: er will sich der Ausbildung der schwachen Jünger widmen. Deshalb soll er überhaupt dies Gebiet aufgesucht haben. Weshalb sagt dann der Text von diesem Hauptpunkte nichts? Die Reise in das Gebiet von Tyrus wird offenbar nur wegen der Geschichte von der Syrophoenizierin erzählt. Denn abgesehen davon ist der Aufenthalt in diesem Heidengebiete leer. Bereits 7 31 wird Jesus wieder nach dem Galiläischen See versetzt.

2) Über die Stelle 10 47 f., die nicht gut in diesen Zusammenhang passt, vgl. Exkurs VI.

3) J. Weiss, Reich Gottes S. 38 f. äussert sich zu meiner Freude skeptischer als die Meisten, ebenso hinsichtlich der Chronologie des Markus.

eine kurze Bemerkung über den Eindruck, den es gemacht, rasche, plötzliche Ortsveränderungen im Ganzen und innerhalb der einzelnen Szene, vielfacher Wechsel in der Umgebung Jesu, Volk oder Jünger treten hervor und treten wieder zurück. Es fehlen die psychologischen und sonstigen Motivierungen, die den Vorgängen erst greifbare Gestalt geben würden. Sie fehlen aber nicht, weil sie hinzuzudenken wären, sondern weil sie überhaupt nicht gedacht sind. So macht das Auftreten Jesu und der andern Personen des Dramas vielfach den Eindruck des Hastigen, Schemenhaften, fast Gespenstischen. Freilich nicht hierdurch allein. Gälte es eine erschöpfende Schilderung, so wäre namentlich zu zeigen, wie die übermenschlichen Züge Jesu zu diesem Eindruck beitragen.

Doch das Evangelium enthält auch wirklich manches Anschauliche. Hier aber bildet der ganze Charakter der Schrift eine Mahnung, Anschaulichkeit nicht zu rasch und zu sorglos als Kennzeichen der Geschichtlichkeit zu betrachten. Markus kann sich sehr wohl gegenüber den späteren Evangelisten auch durch die grössere Anschaulichkeit als der ältere bewähren. Aber dies relative Urteil bedeutet wenig für die absolute Schätzung. Eine Schrift kann einen stark sekundären, ja sogar ganz apokryphen Charakter haben und dennoch viel Anschaulichkeit zeigen. Es kommt immer darauf an, wie diese geartet ist.

Die Auffassung von der schriftstellerischen Art des Markusevangeliums, die ich nach einigen Seiten der üblichen kritischen Behandlung der Schrift entgegengestellt habe, entspricht einigermassen der Auffassung, der die wissenschaftliche Kritik — ich meine die unbefangene — bei einer andern Schrift selber folgt, — beim Johannesevangelium. Es verdient das hervorgehoben zu werden, weil es zeigt, dass hier keine unüberbrückbare Kluft der exegetisch-kritischen Methode besteht, und weil man am Johannesevangelium für Markus lernen kann.

Wenn Johannes Jesus sagen lässt (7_{34}):

ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, dahin könnt ihr nicht kommen,

und darauf, obschon Jesus zuvor ausgesprochen, er werde zu dem gehen, der ihn gesandt habe, die Juden fragen lässt:

wo will dieser hingehen, dass wir ihn nicht finden sollen? will er etwa in die Diaspora der Griechen gehen und die Griechen lehren? —

so werden es sehr Viele als eine grobe Geschmacklosigkeit erkennen, hier durch psychologische Vermittlungen das Unvorstellbare vorstellbar zu machen. — Wenn die Johannesjünger auf die Erfolge Jesu eifersüchtig sind, obgleich sie selbst erklären, das Zeugnis ihres Meisters über Jesus, das solche Eifersucht unmöglich macht, gehört zu haben (3_{26}), so nimmt man das als etwas bei Johannes gar nicht Auffallendes ruhig hin. — Wenn der Evangelist erzählt:

Einige . . wollten ihn greifen, aber niemand legte die Hände an ihn (7_{44} vgl. 7_{30}, 8_{20}),

so weiss jeder, dass ein so absolut unanschaulicher Zug nicht durch Erwägung der Situation verständlich zu machen ist, sondern aus den Gedanken des Evangelisten seine Beleuchtung empfängt, nach denen Jesus einerseits fortwährend von Todfeindschaft umgeben ist, andrerseits aber nach dem oberen Ratschluss so lange gefeit ist, bis »seine Stunde da ist«. Und wer, der die Art des Johannesevangeliums einmal erkannt hat, könnte versuchen, in den Streitgesprächen Jesu, wo nichts vom Flecke kommt, auch nur einen leidlichen Fortschritt nachzuweisen? Wer sieht nicht, dass es Johannes fernliegt, in den natürlichen Konsequenzen seiner Angaben zu denken? Gewiss ist hier manches noch nicht so selbstverständlich geworden, wie es sein sollte. Und deshalb fällt der Accent noch nicht immer genug auf das, was der Schriftsteller in den sonderbaren geschichtlichen Formen sagen will, worauf er doch fallen muss, wenn man ihm gerecht werden will. Aber prinzipiell ist das Richtige da.

Aus solchen Eigentümlichkeiten kann man aber in der That für Markus lernen. Natürlich denke ich nicht daran, den Unterschied zwischen ihm und Johannes zu verwischen. Er ist gewiss sehr gross. Die Gedankenblässe des vierten Evangeliums zeigt Markus denn doch nicht, er hat es nicht mit einem entwickelten Dogma zu thun, er polemisiert und verteidigt nicht wie Johannes, er ist von einer ganz andern Naivetät, er steht, was den realen Boden der Geschichte Jesu, z. B. die Örtlichkeiten, betrifft, ganz anders da, er hat ein wesentlich anderes Verhältnis zur Tradition als Johannes.

Aber — die prinzipielle Verwandtschaft ist doch weit grösser, als man gemeinhin denkt, eben weil auch Markus schon vom wirklichen Leben Jesu sehr weit entfernt und von dogmatisch gearteten Auffassungen beherrscht ist. Man betrachte Markus durch ein starkes Vergrösserungsglas, und man hat etwa eine Schriftstellerei, wie sie Johannes zeigt.

Schlussbemerkungen.

Ist die Anschauung vom Messiasgeheimnis die Erfindung des Markus? Das ist eine ganz unmögliche Vorstellung.

Schon aus Markus selbst lässt sich das bestimmt erkennen. Das ganze Leben Jesu ist bei ihm mit den verschiedenen Momenten dieser Anschauung übersponnen. Die einzelnen Vorstellungen liegen in mancherlei Varianten vor. Es ist viel Unausgeglichenes in ihnen. Dergleichen ist nicht das Werk eines Einzelnen.

Namentlich aber ist das klar, wenn man den Inhalt erwägt. Wie käme Markus dazu, einen solchen Gedanken in eine Tradition einzuführen, die nichts von ihm wusste? Dafür lässt sich keine Erklärung ersinnen. Historisch ist der Gedanke aus Markus unmittelbar noch gar nicht zu verstehen. Er ist fertig da, Markus steht unter seinem Zwange, so dass man nicht einmal von einer »Tendenz« reden darf. Aber wo kommt er her? — Es handelt sich also um eine Anschauung, die grössere Kreise, wenn auch nicht notwendig grosse Kreise, beherrscht haben muss.

Damit soll ein Anteil des Markus an seiner Darstellung, und sogar ein wichtiger Anteil, nicht geleugnet sein. Im Rückblicke erkennt man ja leicht, dass vieles von dem, was er sagt, ihm gar nicht überliefert werden konnte, vorausgesetzt, dass nicht schriftliche Quellen zu Grunde liegen. Eine Kritik, die das vergisst, muss Markus mit einem Gedächtnis für das Farblose ausstatten, wie es in der ganzen Weltgeschichte noch nicht vorgekommen ist. Leidensweissagungen in der Art, wie sie uns beschäftigten, wird es vor Markus gegeben haben. Aber die bestimmte Formulierung, die Stelle, an der Markus sie bringt, konnte höchstens im Ausnahmefalle überliefert werden. Dass Jesus sich mit seinen Jüngern oftmals ins Haus zurückzog, hat

man vielleicht schon vor Markus erzählt, aber unmöglich kann es Erinnerung an Gehörtes sein, wenn der Erzähler Jesus bei diesem Worte im Hause sein, bei jenem das ganze Volk anreden lässt. Und wie sollte ihm überliefert gewesen sein, bei welchem Wunder Jesus das Verbot aussprach, bei welchem er es vergass, bei welchem er von der Menge umdrängt war, bei welchem nicht? So könnte man fortfahren. Die Motive selbst werden mindestens teilweise nicht das Eigentum des Evangelisten sein, aber wie er sie in concreto verwendet, das ist jedenfalls seine eigene Arbeit, und insofern kann man auch hier und da von einer Manier des Markus reden [1]). Wie sich Traditionelles und Eigenes im Einzelnen verteilt, wird auch eine besondere Untersuchung nicht durchweg feststellen können. Man muss es vermischt lassen, wie es ist.

Diese Beobachtung wird übrigens auch für die Beurteilung anderer Züge des Evangeliums nützlich werden können. Es ist nicht ganz wenig darin, was seiner Natur nach nicht überliefert werden konnte oder höchstens von einem Augenzeugen, der auch des Gleichgiltigen sich erinnern kann. Markus aber war kein Augenzeuge.

Am Ende dieser Betrachtungen über Markus sei an ein Datum aus der Geschichte der Kritik erinnert.

Eine ältere Periode der neutestamentlichen Forschung hat manchmal von einem mysteriösen Charakter des Markusevangeliums gesprochen. Schon Schleiermacher hat es gethan. Er rechnete dahin namentlich das Besondersnehmen der Kranken, dann die Manipulationen und die Anwendung sinnlicher Mittel bei den Wunderheilungen Jesu [2]). Manche derartige Bemerkung hat dann Strauss gemacht. Das Mysteriöse gefalle Markus. Die Heilung des Taubstummen, des Blinden, der Jairustochter seien als Mysterien gedacht, die Vertrauten Jesu als Geweihte

---

1) Z. B. finde ich sie 7_{24}, weil gar nichts Bestimmtes genannt ist, worauf sich das Verbergen bezieht.

2) Schleiermacher, Einleitung in das N. T. S. 313. Nach Strauss, L. J. f. d. deutsche Volk S. 128 (Schleiermacher war mir nicht zugänglich).

und Eingeweihte, vor denen die Mysterien sich begeben könnten[1]). Keim sagt: »Geheimnisvoll wie in keinem der älteren Evangelien ist diese (Jesu) Persönlichkeit.« Er redet von einer untergehenden Menschheit, einer aufgehenden Gottheit in Fleischgestalt bei Markus, von der bedenklichen Perspektive eines Zauberlebens und weist u. a. hin auf die rätselhaften einsamen Reisen Jesu und auf »sein Incognito aus Belieben und nicht aus Notwendigkeit«[2]). Auch andere Forscher, wie Hilgenfeld[3]), haben Andeutungen in dieser Richtung[4]).

Es handelt sich hier freilich nur um einige Eindrücke. Denn wirklich untersucht hat man die Sache nicht, und alle die Genannten haben die eigentliche Anschauung des Markus und ihren Zusammenhang nicht erkannt. Aber wir haben gesehen, die Eindrücke waren richtig. Und es ist charakteristisch, dass man sie gewann. Wie kommt es, dass diese Kritiker hier eine richtigere Empfindung für den Charakter des Evangeliums verraten als die meisten Neueren?

Sie haben den Markus unbefangener betrachtet, weil sie ihn als den späteren Evangelisten dachten, später wenigstens als Matthaeus. Das gab ihm gegenüber eine gewisse Freiheit der Betrachtung. Fast möchte man hinzufügen: die Augen des Gegners sehen scharf. Namentlich bei Keim kann man sehen, wie man diese Dinge beobachtete, weil man darin Waffen fand gegen eine Auffassung, die den Markus vorzog.

Umgekehrt ist leicht verständlich, weshalb all die vielen sich so stark hervordrängenden Züge dieses Gedankenkomplexes in neuester Zeit das Urteil über Markus so wenig beeinflusst haben. Die Ansicht über das Alter des Markus, gegenüber den

---

1) Strauss, L. J. II S. 74 f., 137, vgl. auch 314; L. J. f. d. deutsche Volk S. 272, 420, 429, 445. Strauss rechnet zum Mysteriösen besonders auch den Gebrauch der Formeln *ἐφφαθά* (7 34) und *ταλιθὶ κούμ* (5 41), indem er wie manche andere Erklärer (wohl mit Recht) annimmt, dass die Fremdsprache von Bedeutung ist für die Zauberkraft der Formel.

2) Keim, I S. 90 f. (vgl. die ganze Schilderung), 97, 100, II S. 522 f., III S. 39 f.

3) Hilgenfeld, Markusevang. S. 58, Die Evangelien S. 149.

4) Von Gelehrten wie Volkmar sehe ich hier ab. Vgl. aber Exkurs VII.

beiden andern Synoptikern und im absoluten Sinne, auch die Annahme spezieller Beziehung zu Petrus hat die Betrachtung an sich schon befangen gemacht. Im Speziellen aber ist dann auch die einmal gefasste Meinung vom Plane des Evangeliums nicht ohne Wirkung gewesen. So scharfsinnig sie entwickelt sein mag, so bedeutende Gelehrte sich ihrer angenommen haben: wir können hier behaupten, dass sie ein starkes Hindernis für die Erkenntnis des Markus gewesen ist. Denn sie führte dazu, viele Dinge zu übersehen, die ihr entgegen, aber für das Evangelium wichtig sind.

Schleiermacher hat schon davon gesprochen, dass sich dieses Evangelium dem apokryphen Charakter zuneige[1]). Wie er das gemeint hat, beruhe auf sich. Aber das scheint mir gewiss: käme heute dies Evangelium aus einem Grabe zum ersten Male ans Licht, so würde dies Urteil nicht vereinzelt gefällt werden, und man würde viele von den Zügen, die hierher gehören, mit grösster Leichtigkeit erkennen, während heute eine bestimmte kritische Gewöhnung sie den Blicken entzieht.

Wer nun die dargelegte Auffassung des Markus im Wesentlichen überzeugend findet, dem kommen wahrscheinlich leicht Zweifel an der Priorität des Markus vor Matthaeus und Lukas. Vielleicht werden sie vom Wunsche unterstützt. Wünschenswert wäre es in der That im höchsten Grade, dass ein solches Evangelium nicht das älteste ist. Aber Wünsche sind niemals Gründe. Ich kann hier ja keinen Beweis versuchen, ich spreche nur meine Ansicht aus.

Soviel, aber auch nur soviel ist richtig: gewisse Stützen für die Voranstellung des Markus, namentlich eben der Gedanke, dass in ihm der Entwicklungsgang des öffentlichen Lebens Jesu noch erkennbar vorliege, erweisen sich als morsch. Aber mögen sie zusammenbrechen; es bleiben doch genug Pfeiler stehen, die aus besserem Holze sind. Ich stimme namentlich Holtzmann — und ich darf hinzufügen, auch Wernle — völlig bei, wenn er bemerkt[2]), die Stärke der Markushypothese liege

---

1) Keim I S. 100.

2) Holtzmann, Einleitung in das N. T.[3] S. 367.

recht eigentlich darin, dass der Reihenfolge der Erzählungen bei Matthaeus und Lukas die Reihenfolge bei Markus zu Grunde liege. Daran ändert unsere Untersuchung gar nichts. Im Übrigen giebt uns vielleicht der nächste Abschnitt Gelegenheit, hier und da zu zeigen, dass der befremdende Charakter der Markusdarstellung kein Grund ist, sie für jünger als die des Matthaeus zu halten.

ZWEITER ABSCHNITT

Die späteren Evangelien

1.

Matthaeus und Lukas.

Matthaeus und Lukas sind beide keine originalen Schriftsteller. Ausser Markus liegen ihnen zweifellos noch andere Quellen oder Quellenfragmente zu Grunde. Dies scheint unsere Aufgabe diesen Evangelien gegenüber sehr kompliziert zu machen. Nach der Auffassung der Schriftsteller selbst müssen wir unter allen Umständen fragen; denn dass beide Evangelisten keine blossen Abschreiber gewesen sind, steht hinreichend fest. Aber können wir die Quellen ignorieren? Ist es nicht eine Frage von selbstständiger Bedeutung, was sie zu dem Gedanken der geheimen Messianität sagen?

Wir brauchen dieser Frage doch nicht nachzugehen. Zunächst sind diese Quellen, insbesondere die s. g. Spruchquelle, für uns keine so deutlichen und abgeschlossenen Grössen, um damit operieren zu können wie mit einem vor uns liegenden Evangelium. Namentlich ist es sehr wahrscheinlich, dass die angenommene Spruchsammlung, ehe sie in die Evangelien des Matthaeus und Lukas übergieng, schon eine Geschichte erlebt hat[1]).

Das Wort Mt. 11 25 = Luk. 10 21:

Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde,

1) Vgl. Wernle, Synopt. Frage S. 231 f., auch Jülicher, Einleitung in das N. T.[3. 4] S. 284.

dass du dieses vor Weisen und Verständigen verborgen hast, und hast es Unmündigen geoffenbart,

erinnert an den Gedanken, dass den Jüngern eine Enthüllung der göttlichen Geheimnisse zu Teil geworden ist; es ist mit Recht oftmals mit der Antwort Jesu auf das Petrusbekenntnis (Mt. 16_{17}) zusammengestellt worden. Rechnet man es der Spruchquelle zu, so ist das quellenkritisch betrachtet berechtigt, sobald man überhaupt die Matthaeus und Lukas gemeinsamen Redestoffe auf eine solche Quelle zurückführt. Aber wer sagt uns, dass es sich hier um einen ursprünglichen Bestandteil der Spruchsammlung handelt und nicht um einen späteren Zuwachs, sei es nun alter oder junger Herkunft?[1] Und ohne eine Entscheidung hierüber ist für das geschichtliche Urteil, auf das es uns ankommt, wenig gewonnen.

Die Hauptsache aber ist, dass die sämtlichen Redestücke der beiden Evangelien, die man der Spruchquelle zuzuweisen pflegt, oder für die man Sonderquellen annimmt, für unser Problem auf jeden Fall nur ein äusserst geringfügiges Material bieten. Hiervon kann sich jeder leicht überzeugen.

Wir halten uns also an Matthaeus und Lukas, wie sie uns vorliegen, rechnen natürlich aber damit, dass ihre Daten nicht ohne Weiteres als der Ausdruck ihrer eigenen Anschauungen zu betrachten sind, eben weil sie zum grössten Teile nur Übernommenes reproduzieren und neu bearbeiten. Eine Hauptfrage wird dann sein müssen: wie wird der Stoff des Markus, den wir untersucht haben, in den beiden Evangelien behandelt? Stellen lässt sich die Frage, da der Geschichtsstoff des Markus im Ganzen in ihnen wiederkehrt. So erwarten wir hier unmittelbar einen Blick in die Geschichte der Anschauung zu thun, die uns interessiert. Wieweit noch andere Fragen in Betracht kommen, lässt sich vorweg nicht bestimmen.

Matthaeus.

Wie verhält sich der Bericht des Matthaeus zunächst zu den Verboten Jesu und zu den sonstigen Momenten, in denen sich bei Markus ausdrückt, dass Jesus unbekannt bleiben will?

---

1) Brandt S. 537, Wernle S. 232.

Matthaeus hat eine Reihe dieser Züge konserviert. Die Verbote begegnen uns bei der Geschichte vom Aussätzigen (8 4), bei einem zusammenfassenden Bericht über Jesu Heilungen 12 16 (=Mr. 3 12), beim Petrusbekenntnis (16 20), beim Abstieg vom Verklärungsberge (17 9), hier ebenfalls mit der Zeitbestimmung über die Auferstehung.

Dem stehen nun aber nicht wenige Abweichungen gegenüber. Die Verbote an die Dämonen fehlen. Die Geschichte vom Dämonischen zu Kapharnaum fällt nämlich ganz aus. Das Verbot Mr. 1 34 bleibt fort, obgleich die Schilderung, in der es steht, Mt. 8 16.17 ihre Parallele hat. Das Verbot Mr. 3 12 ist bei Matthaeus' an Geheilte im Allgemeinen gerichtet (12 16). Auch die Begrüssung des Messias durch die Dämonen fällt damit an allen diesen Stellen fort. Beibehalten ist sie jedoch in der Gadarenergeschichte (8 29 = Mr. 5 7). Hier aber bleibt die Weisung Jesu an den Geheilten (Mr. 5 19.20) wieder ohne Seitenstück.

Die Geschichte von der Jairustochter enthält weder das Verbot noch den Zug von den drei Vertrauten; im Schlussverse (9 26) lesen wir dagegen die Bemerkung:

Und die Kunde hiervon gieng aus in jenes Land.

Die Geschichten vom Taubstummen (Mr. 7 31 ff.) und Blinden (Mr. 8 22 ff.), in denen neben den Verboten auch die Isolierung der Kranken sich findet, haben bei Matthaeus überhaupt keine direkte Parallele. Jedoch hören wir in der allgemeinen Schilderung (15 29 ff.), die der Stellung nach Mr. 7 31 ff. entspricht, auch von Stummen, die geheilt wurden; ferner erzählt Mt. 9 32 ff. von der Heilung eines stummen, 12 22 ff. von der eines blinden und stummen Dämonischen. Jedesmal werden Bemerkungen über die Bewunderung des Volkes (15 31, 9 33, 12 23) hinzugefügt, von Geheimhaltung ist nicht die Rede. Andererseits findet sich für die Blindenheilung eine Art Ersatz in der Geschichte von den beiden Blinden 9 27 ff., die in der Erzählungsart an die andere Blindenheilung in Jericho (20 29 ff.) erinnert; hier aber wird vom Geheimnis ganz in der Weise des Markus gesprochen. Die beiden Blinden schreien Jesus an (9 27):

Erbarm dich unser, Sohn Davids,

darauf begiebt er sich ins Haus und dahin folgen ihm die Blinden. Am Schlusse (V. 30.31) heisst es:

30 Und es herrschte sie Jesus zornig an (ἐνεβριμήθη αὐτοῖς)

und sprach: sehet zu, dass es niemand erfahre. [31]Sie aber giengen hinaus, und machten ihn kund in jenem ganzen Lande.

Die Angaben, dass Jesus in der Gegend von Tyrus und nachher in Galilaea unbekannt bleiben wollte (Mr. 7 24, 9 30) bietet Matthaeus nicht, obwohl der Zusammenhang, in dem sie stehen, wieder reproduziert wird (15 21 f., 17 22 f). Ebenso finden sich die Angaben über das Aufsuchen der Einsamkeit und benachbarter Städte (Mr. 1 35—38. 45) nicht wieder.

Diese Übersicht beweist schon, dass die Anschauung vom messianischen Geheimnis für Matthaeus nicht mehr die Bedeutung besitzt wie für Markus. Man wird freilich sehr vorsichtig urteilen müssen, wenn man nach dem Grunde der Auslassungen im Einzelnen fragt. Es lässt sich nicht übersehen, dass Matthaeus in seinen Berichten auch vieles Andere auslässt, was Markus bietet [1]). Wie stark sind z. B. die Geschichten von den Gadarenern, von der Tochter des Jairus, vom blutflüssigen Weibe zusammengeschrumpft. In der Geschichte vom Aussätzigen fehlt hinter dem Verbote die Verkündigung des Wunders durch den Geheilten; nach andern Stellen sollte man meinen, der Zug müsste dem Matthaeus besonders sympathisch gewesen sein. Das blosse Streben nach Kürzung scheint hier also stark mitzuspielen. Aber es kann doch nicht zufällig sein, dass ihm gerade die Verbote und die nächst verwandten Züge so oft zum Opfer fallen. Im Markusberichte sind es Hauptmomente, Pointen der Erzählung. Matthaeus hätte sie nicht übergangen, wenn er sie ebenso geschätzt hätte. Ich denke, so darf man urteilen.

Am auffallendsten ist das Verhalten des Matthaeus bei den Zügen, die die Dämonen betreffen. Der Kampf Jesu gegen die Dämonen spielt bei ihm überhaupt eine wesentlich geringere Rolle als bei Markus. Es ist charakteristisch, dass er wohl häufiger als Markus von *δαιμονιζόμενοι* redet, aber viel weniger von *δαιμόνια* und *πνεύματα ἀκάθαρτα*. Was Markus über das Zusammentreffen Jesu mit den Dämonen und über die Lebens-

1) Ich nehme dabei an, dass Matthaeus auch hier durchweg auf unserem Markus ruht: bekanntlich ein bestrittener Satz.

äusserungen der *πνεύματα* zu berichten weiss, tritt durchweg in den Hintergrund. In der Gadarenergeschichte fehlt auch das Gespräch über den Namen Legion (Mr. 5 9), in der Geschichte vom mondsüchtigen Knaben (Mt. 17 14 ff.) vermisst man ebenfalls manches.

Fast möchte man aber meinen, dass ihm das an die Dämonen gerichtete Verbot Jesu nebst der Betonung ihrer Messiaserkenntnis geradezu unsympathisch und anstössig gewesen sei. Namentlich könnte hierfür die Schilderung 12 15. 16 angeführt werden. Matthaeus sagt hier ganz wie Markus:

> und er gebot ihnen, sie sollten ihn (*αὐτόν*) nicht offenbar machen.

Während aber bei Markus das Dämonenbekenntnis:

> du bist der Sohn Gottes

vorangeht, heisst es bei Matthaeus unmittelbar zuvor:

> und er heilte sie alle,

der Befehl Jesu richtet sich also an die vielen Geheilten — von Dämonischen redet Matthaeus hier überhaupt nicht. Ein Anzeichen dafür, dass Matthaeus hier sekundär ist, kann man schon darin finden, dass das *αὐτόν* bei ihm minder gut passt als bei Markus [1]). Giebt er nun aber dem Befehl, statt ihn einfach auszulassen, eine andere Adresse, so sieht das ganz aus wie eine absichtliche Korrektur. Ist ihm das Reden der Dämonen und Jesu Einschreiten dagegen befremdend, vielleicht phantastisch erschienen? Der Gedanke liegt nahe, und die Annahme wird dadurch noch nicht unmöglich, dass in der Gadarenergeschichte die Anrede des Messias nicht gestrichen ist. Aber schon die Beibehaltung dieses Zuges macht das Urteil unsicher; und Matthaeus hat auch an unserer Stelle den Markusbericht stark zusammengezogen. So könnte sich die Änderung auch ohne eine besondre Absicht erklären. Gewiss ist aber, dass die Zeugnisse der Dämonen für Jesus, die Betonung ihrer Erkenntnis und die an sie gerichteten Verbote keinen besonderen Wert für Matthaeus mehr gehabt haben.

Die zuletzt berührte Stelle ist noch in anderer Hinsicht von Bedeutung. Ich denke dabei nicht an den handgreiflichen Widerspruch, der darin liegt, dass Jesus viele heilt und allen

---

1) Volkmar S. 239.

das Verbot giebt, wie er ja auch dem Aussätzigen vor dem versammelten ὄχλος (8 1) Schweigen gebietet. Das sind freilich gegenüber Markus Kennzeichen des sekundären Berichtes[1]. Und ganz so offenbar hat Markus doch an keiner Stelle gegen die Wahrscheinlichkeit verstossen, weder 1 24 ff. noch 3 12 noch auch 7 36.

Aber viel bemerkenswerter ist, dass Matthaeus hier einen Fingerzeig giebt, wie er das Gebot verstanden hat. Er findet nämlich auch darin, dass Jesus es ausspricht, das prophetische Wort der Schrift erfüllt und führt (12 18 ff.) dafür die Stelle Jes. 42 1 ff. an:

> [18]Siehe da, mein Knecht, den ich erwählt habe, mein Geliebter, an dem meine Seele Wohlgefallen hatte. Ich will meinen Geist auf ihn legen, und er wird den Völkern Gericht verkünden. [19]Er wird nicht streiten noch schreien, und man wird seine Stimme nicht hören auf den Gassen. [20]Zerstossenes Rohr wird er nicht zerbrechen und glimmenden Docht nicht auslöschen, bis er das Recht hinausführt zum Siege. [21]Und auf seinen Namen werden Völker hoffen.

Dieser Schriftbeweis verrät uns, dass Matthaeus hier in dem Verbote Jesu einen Beweis seiner Bescheidenheit, seiner stillen Zurückhaltung gefunden hat. Denn wie auch immer die andern Worte des Zitats anzuwenden sind, der 19. Vers kann sich nur auf das Verbot beziehen. Und dieser Vers wird auch der Hauptpunkt des Zitats sein, der die ganze Anführung veranlasst hat. Der Schriftbeweis[2] ist aber so künstlich und gezwungen, dass man vermuten möchte, er wäre dem Autor gar nicht eingefallen, wenn er nicht das Verbot zuvor schon als Äusserung einer aller Ruhmredigkeit abgeneigten Sinnesart verstanden hätte. Auf jeden Fall hat hier das Verbot dem Markus gegenüber eine Umdeutung erfahren, die einer Aufgabe des ursprünglichen Sinnes gleichkommt. Ob Matthaeus es überall so gemeint hat, wo er es bei den Wundern Jesu bringt, lasse

---

1) So urteilten schon Wilke und Br. Bauer.

2) Justin beweist mit dem gleichen Zitat bei etwas anderm Wortlaut Dial. c. Tryph. c. 123, dass Jesus die Namen Jacob und Israel in der Prophetie trage und danach auch die Christen.

ich dahingestellt. Ich meine, das Zitat schliesst gar nicht aus, dass er auch andere Beziehungen hineingelegt hat. Solche willkommenen Deutungen von Schriftworten werden hier gemacht und dort wieder vergessen. Aber der eine deutliche Fall genügt doch, um auch an diesem Punkte zu erkennen, dass der Gedanke des Markus dem Matthaeus schon fremd geworden ist.

Daran ändert es auch nichts, dass Matthaeus in der Geschichte von den beiden Blinden Züge eingefügt hat, die so ganz der Art des Markus entsprechen. Er hat hier Motive nachgebildet, die ihm aus der Lektüre des Markus geläufig waren — der Schluss der Erzählung scheint speziell auf dem Schluss der Geschichte vom Aussätzigen zu ruhen[1]) —, aber er hat damit nicht einer seine Geschichtserzählung beherrschenden Auffassung Ausdruck gegeben.

Bei dem Verbot nach dem Petrusbekenntnis und nach der Verklärung ist an die Bescheidenheit Jesu wohl nicht gedacht. Liest man die erste Stelle, so könnte man sich trotz allem in die Gedanken des Markus versetzt fühlen. Allerdings ist das Verbot hier von dem Bekenntnis durch den Makarismus auf Petrus getrennt, damit wird der schlagende Gegensatz, der bei Markus im Kundthun der Messiaswürde und sofort darauf folgenden Einschreiten Jesu liegt, völlig verdunkelt[2]). Aber das Verbot selbst mit dem Wortlaut (16_{20}):

sie sollten niemand sagen, dass er der Christus sei,

und ebenso sein Zusammenhang mit der Versicherung Jesu, dass Petrus nur kraft göttlicher Erleuchtung solches Wissen habe aussprechen können, legen die Folgerung nahe, dass Jesu Messianität ein Geheimnis ist, das den Jüngern erst jetzt aufgegangen ist, allen andern aber nach wie vor verhüllt bleibt. Allein die Folgerung kann Matthaeus nach seiner ganzen Darstellung nicht wirklich gezogen haben. Darüber ist schon das Nötige gesagt worden. Es bleibt diese Stelle also ein isoliertes Moment. Matthaeus hätte das Verbot wohl schwerlich ohne Vorlage geschrieben. Das Gleiche darf man bei dem Worte

---

1) Vgl. bes. zu dem *ἐνεβριμήθη αὐτοῖς* (9_{30}) Mr. 1_{43}, zu 9_{31} Mr. 1_{45}, ausserdem Mr. 1_{44} und 5_{43} (B. Weiss, Das Matthaeusevangelium und seine Lukasparallelen (1876) S. 254).

2) Vgl. auch oben S. 117f.

nach der Verklärung vermuten. Matthaeus wird dabei wahrscheinlich nicht so wie Markus an das Messiasgeheimnis, sondern speziell nur an den einzelnen wunderbaren Vorgang (das ὅραμα 17 9) gedacht haben. Dies Urteil wird freilich weniger durch die Stelle selbst nahegelegt als durch die Beobachtungen, die über das Verhältnis des Matthaeus zu Markus im Allgemeinen zu machen waren.

Was Matthaeus über die Parabellehre Jesu sagt, kann den Eindruck eines starken Unterschiedes von Markus nicht beeinträchtigen. Wenn er ihm hier wenigstens nahe steht, so handelt es sich eben um einen besonderen Punkt, der keine Schlüsse hinsichtlich der Gesamthaltung erlaubt. Diese Erklärung der parabolischen Lehre hätte auch ein Autor übernehmen können, der alle Verbote Jesu systematisch getilgt hätte. Übrigens ist es nicht ganz ohne Bedeutung, dass Matthaeus den Hauptgedanken des Markus: Jesus verhüllt sich durch die Parabeln vor dem Volke, zwar nicht gänzlich vermissen (13 34), aber doch zurücktreten lässt hinter der Frage, wem die Deutung der in ihnen beschlossenen Geheimnisse, der κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς (13 35), zu teil wird.

Sehr klar liegt die Sache an dem andern Hauptpunkte. Das Urteil über die Jünger lautet bei Matthaeus wesentlich anders als bei Markus [1]).

Wenn im Parabelkapitel der Tadel der Jünger wegen ihrer Frage (Mr. 4 13) fehlt, so mag das belanglos sein, da nach der Fassung der Frage ein Tadel nicht folgen kann. Die Jünger erscheinen aber ferner gegenüber dem Volke nicht blos als die mehr Empfangenden, sondern auch als die wahrhaft Empfänglichen und Verständnisvollen. Ihre Augen sehen, wo die des Volkes blind sind, ihre Ohren hören, wo die der Andern schwerhörig sind. So wird hier (13 16 f.) ein Spruch angewendet, der sich gegen diese Anwendung sträubt. Denn das Wort:

> [17]Wahrlich ich sage euch, dass viele Propheten und Gerechte zu sehen begehrten, was ihr sehet, und es nicht sahen, und zu hören, was ihr hört, und es nicht hörten,

1) Das Wesentliche hat sehr gut schon Ritschl, Theol. Jahrbb. 1851 S. 517 gesagt. Vgl. auch Holtzmann, Synopt. Evangelien S. 436, der aber zu zurückhaltend urteilt.

sagt deutlich, dass es bei der voraufgehenden Seligpreisung auf den Inhalt des Gesehenen und Gehörten ankommt, nicht aber, wie Matthaeus deutet, auf das richtige oder wirkliche Sehen und Hören im Gegensatze zu einem blos äusserlichen oder nur scheinbaren [1]. So steht auch am Schlusse des ganzen Parabelabschnitts eine Bemerkung, die ausdrücklich das Begreifen der Jünger konstatiert. Jesus fragt 13_{51}:

habt ihr das alles verstanden? Sie sagen zu ihm: ja.

Nach dem Wort von der Auferstehung 17_{9} (= Mr. 9_{9}) hören wir nichts davon, dass die Jünger nach der Bedeutung des Ausdrucks fragen (Mr. 9_{10}). Nach der s. g. 2. Leidensweissagung (Mr. 9_{31} = Mt. 17_{22} f.) heisst es nicht, dass die Jünger die Worte nicht begriffen. Dagegen sagt Matthaeus:

und sie wurden sehr betrübt.

Die Bemerkung vor der dritten Leidensweissagung über das Staunen oder die Furcht der Gefolgschaft Jesu beim Zuge nach Jerusalem (Mr. 10_{32}) fehlt wieder ganz, trotz deutlicher Bezugnahme auf den Markustext [2].

Sehr charakteristisch ist der Abschluss der Geschichte vom Seesturm. Bei Matthaeus fragen nicht die Jünger, sondern »die Menschen« (Mt. 8_{27}), wer der sei, dem Wind und Wellen gehorchen. Wo kommen die her? Zeugen des wunderkräftigen Befehlswortes sind ja nur die Jünger gewesen. Also eine offenbare Korrektur. Ähnlich ist es, wenn nicht blos die Bemerkung des Markus nach der Geschichte vom Seewandeln, die Jünger hätten an den Broten noch kein Verständnis gewonnen, ausfällt, sondern an der parallelen Stelle nach der Szene vom sinkenden Petrus der Schluss folgt:

die im Fahrzeuge aber fielen vor ihm nieder und sprachen: du bist wahrhaftig Gottes Sohn (14_{33}).

Das sind alles durchaus beweisende Züge. Und deshalb wird man es auch ähnlich erklären, wenn Matthaeus (20_{20}) nicht die Zebedaiden selbst, sondern ihre Mutter für sie bitten lässt. Die Bitte ist für die beiden Apostel selbst zu thöricht. Dass Matthaeus hier bewusst geändert hat, geht auch daraus hervor,

1) Der richtige Sinn bei Lukas 10_{23} f.

2) Vgl. das ἐν τῇ ὁδῷ Mt. 20_{17}, das nach den vorangehenden Worten unerwartet kommt, und bei Markus die Worte: ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες κτλ.

dass er die Änderung nicht durchführt. Denn er lässt Jesus ganz wie Mr. 10$_{38}$ fortfahren:

> Ihr wisst nicht, was ihr bittet (20$_{22}$).

Man kann diesen Dingen gegenüber auf entgegengesetzte Züge hinweisen. Nach dem Gespräche über das Händewaschen bittet Petrus um die Deutung der Parabel. Jesus sagt auch hier (Mt. 15$_{16}$):

> Immer noch seid auch ihr ohne Einsicht?

In der Erzählung vom Seesturm ist von Furchtsamkeit und Kleinglauben der Jünger die Rede (8$_{26}$). Als Petrus unterzugehen droht, ruft Jesus (14$_{31}$):

> du Kleingläubiger, warum zweifeltest du?

Das Widerstreben des Petrus gegen den Gedanken an Leiden und Tod samt der Bezeichnung des Jüngers als *σατανᾶς* bleibt erhalten (16$_{23}$). Sogar das Missverständnis vom Sauerteige der Pharisäer kehrt wieder, und Jesus spricht auch hier sein *οὔπω νοεῖτε;* (16$_{9}$).

Das alles beweist nur, dass Matthaeus es nicht vermocht hat, die Beweise der Schwäche und Unfähigkeit der Jünger, die er in seiner Quelle fand, ganz auszutilgen; er zeigt darin die Halbheit des Späteren. Es kann aber nicht darin irre machen, dass er prinzipiell eine andere Auffassung von ihnen hat als Markus. Überdies zeigt gerade ein Text wie der vom Sauerteige der Pharisäer besonders deutlich, wie er überall gemildert hat. Die scharfen Worte, dass das Herz der Jünger verstockt sei, dass sie Augen haben und doch nicht sehen, bleiben fort. Das gelinde *ὀλιγόπιστοι* (16$_{8}$) setzt Matthaeus hinzu, und am Schlusse folgt eine versöhnende Bemerkung:

> da verstanden sie, dass er nicht gemeint hatte, sie sollten sich vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer in Acht nehmen, sondern vor der Lehre der Pharisäer und Sadducäer[1]).

So sind zwar einige momentane Schwächen der Erkenntnis im Bilde der Jünger zurückgeblieben. Aber diese belasten sie nicht allzusehr.

Die durchgreifende Änderung, die Matthaeus vorgenommen hat, ist unmittelbar verständlich. Reflexionen über die Natürlich-

1) Ähnlich ausser 13$_{51}$ auch 17$_{13}$ (nach dem Eliasgespräch).

keit oder Unnatürlichkeit des von Markus Berichteten haben ihn dabei gewiss nicht bestimmt. Vielmehr war für seine dogmatische Schätzung der Apostel das Bild des Markus nicht mehr erträglich. Die scharfe Scheidung der Jünger vor der Auferstehung und der späteren Jünger kennt er nicht mehr. Dann musste ihm die Zeichnung des Markus allerdings bedenklich werden. Man möchte fast sagen, dass diese Entwicklung von Markus zu Matthaeus einmal kommen musste, wenn man auch einen Zeitpunkt für diese Notwendigkeit nicht angeben kann. Im Übrigen sehen wir hier von einer neuen Seite, dass der Gedanke von einer Verborgenheit des Messias auf Erden, wie ihn Markus zeigt, bei Matthaeus bereits sehr verblichen ist. Das ist in gutem Einklange mit dem, was über die Verbote Jesu ermittelt wurde. Ich würde freilich nicht sagen, es sei ein neuer Beweis für diesen Punkt.

In einer andern Beziehung hatte Matthaeus keinen Grund, die Aussagen des Vorgängers über die Jünger zu ändern. Wir erwarten, dass er für alles, was ihre besondere Dignität als Offenbarungsempfänger und demnach ihre Scheidung von der Masse angeht, mehr Sinn hat als für ihren Unverstand und ihre Stumpfheit. Und so ist es auch. Untergeordnete Abweichungen sind dabei vorbehalten.

Scharf tritt die Bevorzugung der Jünger vor dem Volke im Parabelkapitel hervor. Schon in der Frage der Jünger verrät sie sich. Denn sie fragen 13_{10}, als wüssten sie Jesu Antwort schon voraus:

warum redest du in Parabeln zu ihnen?[1])

Im Übrigen bedarf es keiner weiteren Erörterung dieser Stelle. So erscheinen auch nach der Parabel von der Verunreinigung die Jünger wie bei Markus als die Empfänger der Deutung ($15_{12.15}$). Und ganz im Stile des Markus hat Matthaeus der Erklärung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen eine eigene, wenn auch an Worte der Vorlage sich anlehnende, kleine Einleitung vorangestellt. Jesus entlässt die Massen und begiebt sich in das Haus. Dort bitten ihn dann die Jünger um die Deutung[2]).

---

1) Wernle, Synopt. Frage S. 165.

2) Das ist bei Matthaeus nichts Tadelnswertes — trotz 15_{17}.

Aber auch sonst wird mancher besonders wichtigen Belehrung und Offenbarung der private Charakter, wie ihn Markus betont, ausdrücklich bewahrt. Die Jünger oder die Vertrauten sind mit Jesus allein bei der Verklärung (17_{1}), bei der Frage, weshalb die Austreibung des Dämons nicht gelingen wollte (17_{19}), bei der Leidensweissagung (20_{17}), bei der Frage nach den letzten Dingen (24_{3})[1]. Sonst sei noch erwähnt, dass auch die Bergrede als Jüngerbelehrung gedacht ist. Denn Jesus geht nach 5_{1}, da er die Massen sieht, auf den Berg, und da treten die Jünger zu ihm heran[2], die Lehre zu empfangen. Das ist freilich am Schlusse (7_{28}) wieder vergessen.

Vor allem darf hier aber der Zusatz zum Petrusbekenntnis nicht übersehen werden, der Preis des Bekenntnisses und des Bekenners. Ob dieser Text in seinem jetzigen Wortlaut ganz dem ursprünglichen Matthaeus angehört, lasse ich unentschieden. Dagegen nehme ich als wahrscheinlich an, dass Matthaeus den Zusatz selbst gemacht hat. Das ist der nächste Gedanke. Eine eigentliche Quelle scheint mir deshalb nicht wahrscheinlich, weil es merkwürdig wäre, dass die ganze Szene — das darf man sagen — nach Markus erzählt und nur ein einzelnes Wort aus der zweiten Vorlage aufgenommen wäre. Und ohne das Bekenntnis wenigstens kann der Makarismus nicht existiert haben. Prinzipiellen Anstoss kann der Gedanke an einen Zusatz des Matthaeus doch auch nicht bereiten. Oder man müsste von den zahlreichen apokryphen Herrenworten nichts gelernt haben, die doch auch von irgend jemand geschaffen sein müssen. Dass die Jünger etwas wissen, was der Menge unbekannt ist, sagte schon der Markustext. Vielleicht auf Grund davon stellt nun Matthaeus durch das neue Wort die Grösse der Jüngererkenntnis ins Licht. Stammt es nicht von Matthaeus, so darf man in ihm doch einen treuen Ausdruck seiner eigensten Gedanken finden. Denn dass Jesu Wesen in seiner übernatürlichen Art nicht ohne Weiteres erkennbar ist, meint natürlich auch er.

1) Die Worte über den Leidensweg der Jünger sind bei Mt. 16_{24} ebenfalls an die Jünger gerichtet. Die Abweichung von Mr. 8_{34} wurde S. 138[2] berührt.

2) *Προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταί*, sagt Matthaeus sehr gern, auch wenn sie schon zuvor mit Jesus zusammen sind. *Προσέρχεσθαι* gebraucht er überhaupt öfter als alle sonstigen Schriften des N.T. zusammen.

Es liessen sich noch mehr Züge für die Schätzung der Jünger aus dem Evangelium sammeln. Unter ihnen tritt Petrus durch manche Angabe noch stärker in den Vordergrund als bei Markus[1]). Das ist bekannt.

Auch diese dem Markus so nahestehenden Gedanken über die Jünger empfangen durch den Zusammenhang des Ganzen bei Matthaeus doch wieder einen etwas anderen Sinn als bei Markus. Man kann ja auch bei Matthaeus von einer geheimen Belehrung sprechen, und von hier aus versteht man auch wohl besonders gut, dass der Evangelist dem Gedanken, die Messianität Jesu solle nicht verkündet werden (16 20), noch etwas abgewinnen konnte. Indessen ist doch das Entscheidende nicht sowohl die Heimlichkeit als die Besonderheit der Erkenntnis.

Bei Markus ist die Heimlichkeit der Offenbarungen wesentlich, die ganze Erscheinung Jesu in ihrer höheren und wahren Bedeutung muss verborgen bleiben. Matthaeus hat diesen Gedanken nicht mehr. Nur Reste davon sind noch vorhanden. Das Geheimnis ist ein gelegentliches Motiv der Erzählung, weil die Überlieferung es nun einmal darbot. Ein wirklich beherrschendes Interesse hat dagegen für ihn der Gedanke, dass die Jünger die Lehre Christi und die wahre Erkenntnis seiner Person verbürgen und repräsentieren. Der Ausdruck dafür ist ihm der Gedanke, dass Jesus ihnen giebt, was er der Menge vorenthält. Die Heimlichkeit ist also insofern nicht das Wesentliche; oder es ist nicht gedacht an den Unterschied zweier Zeiten, eine Zeit der Verborgenheit und eine Zeit der Offenbarung. Vielleicht ist es auch nicht zufällig, dass der Spruch von der Enthüllung des Verhüllten bei Matthaeus (10 26 vgl. 27) in einer anderen Beleuchtung steht als bei Markus. Er redet zwar auch bei jenem von einem künftigen Offenbarmachen

1) 15 15 wird Petrus zugeschrieben, was Mr. 7 17 von den Jüngern sagt. Petrus wird auch sonst in späteren Berichten hervorgehoben, wo der ältere ihn nicht nennt; vgl. Luk. 8 45 (*ὁ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ*) und Mr. 5 31. Ich verstehe so auch das conversus dixit Simoni im Fragment des Hebräerevangeliums vom reichen Jüngling (gegen Harnack, Chronologie der altchristl. Literatur I S. 649). — Übrigens irrt Wernle, Synopt. Frage S. 166, 198, wenn er damit, dass Matthaeus über Markus hinaus manches Anfechtbare von Petrus berichtet, die Güte der Nachrichten des Markus über den Apostel erhärten will.

empfangener Geheimnisse durch die Jünger. Der Nachdruck liegt aber doch nicht darauf, dass das Geheime kund werden soll, sondern dass man dreist und furchtlos einst hinauspredigen soll, was man in der Stille vernommen.

Doch das mag unsicher sein. Jedenfalls lässt sich nicht verkennen, dass die Anschauung des Matthaeus von den Jüngern in ihrem Kerne nichts weiter ist als die allgemeine kirchliche Anschauung, dass sie die massgebenden Zeugen des Lebens Jesu und die Urempfänger und legitimen Repräsentanten seiner Lehre sind.

Von der Christusanschauung des Matthaeusevangeliums im Allgemeinen ist nicht die Rede gewesen. Sie braucht hier auch nicht berührt zu werden. Das Zurücktreten der geheimen Messianität bedeutet natürlich nicht, dass das Christusbild menschlicher oder weniger metaphysisch und supranatural ausfällt als bei Markus. Der Eindruck könnte hier und da entstehen, aber er entspricht nicht den wirklichen Gedanken des Evangelisten. Das geht nicht blos aus der Kindheitsgeschichte des Evangeliums hervor.

Lukas.

Das dritte Evangelium macht in unserer Frage einen erheblich anderen Eindruck als Matthaeus. In den Übereinstimmungen mit Markus wie in den Abweichungen bemerkt man mehr Verschiedenes als Gemeinsames. Es drängt sich so bald der Gedanke auf, dass die leitenden Anschauungen einigermassen verschieden sind. Die Auffassung des Lukas zu fixieren bereitet aber besondere Schwierigkeit. Denn die Herübernahme von Zügen des Markus lässt sich ebenso leicht missverstehen wie die Übergehung anderer, und die hellen Schlaglichter, die das eine wie das andere sogleich beleuchteten, vermisst man im Gegensatz zu Matthaeus. Wir können uns hier eben darum auch nicht auf die eigentlichen Parallelen zu Markus beschränken; und wenn wir doch nach der eigenen Auffassung des Lukas suchen, so ist in einem Evangelium, das in solchem Masse auf Quellen ruht, auch aus diesem Grunde Vorsicht geboten. Eine gewisse Hilfe gewährt es, dass wir von der Hand desselben

Verfassers in der Apostelgeschichte noch ein zweites Werk haben. Wo beide übereinstimmende Anschauungen zeigen, kann man m. E. mit gewissen Kautelen annehmen, dass wir dem Autor selbst gegenüberstehen. Der Versuch ein Verständnis zu gewinnen muss jedenfalls gemacht werden.

Auf besondere Quellenhypothesen nehme ich auch hier, wo man es vielleicht besonders erwartet, keine Rücksicht. Ich operiere nur mit der einfachen Voraussetzung, dass Lukas das Markusevangelium vor sich gehabt hat, und dass er selber an seiner Erzählung auch einigen Anteil hat. Das mag ein Mangel sein, aber wollte ich mir erst durch eine Auseinandersetzung mit neueren kritischen Auffassungen einen Boden bereiten, so müsste ich darüber zunächst ein eigenes Buch schreiben.

Ich beginne mit einem sehr klaren und zugleich sehr wertvollen Punkte.

Der Gedanke des Markus fordert, dass mit der Auferstehung das Geheimnis der Erdenzeit der offenen Verkündigung weiche; die Jünger aber müssen mit diesem Augenblicke die Erkenntnis gewinnen, die sie als Zeugen des irdischen Lebens Jesu nicht finden konnten. Hiernach könnte man erwarten, dass Markus in seinem Auferstehungsberichte von dem Aufgang dieser Erkenntnis oder von einer nunmehr verstandenen Belehrung erzählt hätte. Nun fehlt dieser Auferstehungsbericht in der Hauptsache. Sollen wir schliessen, dass der verlorene Schluss des Evangeliums thatsächlich Derartiges enthalten hat? Mich dünkt, dazu läge weit mehr Grund vor als zu dem Postulate, dass der Markusschluss eine Restitution des Petrus nach seiner Versündigung erzählt haben müsse[1]. Ich möchte jedoch gar keine Vermutung hierüber aussprechen. Bei der Auferstehung kommt für einen alten Christen so mancherlei in Betracht, dass es immer misslich bleibt zu behaupten, er müsse gerade dies und jenes besonders in der Erzählung ausgeprägt haben.

Indessen ist es von solcher Erwägung aus besonders schätzbar, dass uns der Auferstehungsbericht des Lukas nun wirklich

1) Rohrbach, Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi (1898), S. 40. Rohrbach wagt auch (S. 56 ff.) die Vermutung, dass ein Mt. 16 17—19 nahe verwandtes Wort im Markusschlusse gestanden habe.

erzählt, wie der auferstandene Jesus den Jüngern das einst Verschleierte durch ausdrückliche Belehrung förmlich aufdeckt.

Den Jüngern von Emmaus entgegnet er auf ihre bewegliche und nur von leiser Ahnung erhellte Klage (24_{25} f.):

> O ihr Unverständigen, deren Herz so schwer glaubt an alles, was die Propheten geredet haben. Musste nicht der Christus also leiden und in seine Herrlichkeit eingehen? [1])

Dies weist er ihnen denn aus den Weissagungen der Schriften nach. Doch bei dieser Erzählung sind die Belehrungen Jesu eng mit dem Gange der Geschichte verknüpft und könnten daher durch ihn allein bedingt scheinen. Deshalb ist die spätere Szene (24_{36-49}) vor den Worten über das Scheiden Jesu für uns noch bemerkenswerter.

Den Beweis, dass er der Auferstandene sei, hat hier Jesus vor den versammelten Jüngern bereits geführt, indem er sich hat betrachten und betasten lassen und vor aller Augen gegessen hat. Dennoch greift er nun zurück auf die früher unfassbaren Worte, ausdrücklich beruft er sich darauf, dass er den Jüngern vorhergesagt [2]), es müsse sich alles an ihm erfüllen, was in Gesetz, Propheten und Psalmen geschrieben stehe, und »öffnet ihnen den Verstand zur Einsicht in die Schriften«, die eben vom Leiden und Auferstehen des Messias vornehmlich reden. Diese Belehrung dient also nicht der unmittelbaren Überführung von der Realität der Auferstehung, sie fliesst auch nicht wie der Hinweis auf die künftige Aufgabe der Jünger oder die Verheissung des Geistes aus dem naheliegenden Gedanken an die Zukunft, die mit der Auferstehung sich eröffnet, sondern sie hat ihren Zweck in sich selbst. Sie ist das Gegenbild oder die einfache Ergänzung zu der früheren Haltung der Jünger. Dem Rätsel folgt die Lösung, das blinde Auge wird aufgethan.

Die gleiche Anschauung hat aber auch in dem Parallelberichte der Apostelgeschichte Ausdruck gefunden (Act. 1_3). Die Belehrungen, in denen Jesus während der vierzig Tage *τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* behandelt, sind gewiss in erster Linie nach der Analogie von Luk. 24 [3]) zu verstehen, wobei natürlich

1) Nach Weizsäckers Übersetzung.

2) 24_{44}: *οὗτοι οἱ λόγοι μου οὓς ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν κτλ.*

3) Vgl. auch Wendt bei Meyer[8] z. St.

die Zukunftsperspektive (V. 47 ff.) mit in Frage kommt. Der Ausdruck *τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* wird wieder formelhaft gemeint sein, so dass die Vorstellung des Reiches nicht zu betonen ist[1]). Lukas giebt also Act. 1_3 keineswegs eine leere Bestimmung, bei der er sich nichts Näheres gedacht hätte, sondern der unbestimmte Ausdruck ist die Abbreviatur einer ganz bestimmten Anschauung.

Die Idee einer zweiten und höheren Periode der Jüngerbelehrung, die weiterhin in der Geschichte eine erhöhte Bedeutung gewinnt, steht demnach hier, wo sie uns zum ersten Male begegnet, in unverkennbarem Zusammenhange mit der Anschauung, die wir verfolgen.

Das Geheimnis, um das es sich hier handelt, ist die Notwendigkeit des Leidens und Sterbens. Es ist daher keine Überraschung, dass Lukas bei den Leidensweissagungen die Erklärungen des älteren Evangelisten über die Jünger ungeschwächt aufnimmt. Er überbietet sie beinah noch. Die Stelle Mr. 9_{10} — nach dem Wort über die Auferstehung — lässt er freilich aus. Dagegen sagt er 9_{45} nach der »zweiten« Leidensweissagung:

> Sie aber verstanden das Wort nicht, und es war vor ihnen verborgen, damit (*ἵνα*) sie es nicht begreifen sollten, und sie fürchteten sich, ihn über dies Wort zu fragen.

Der Gedanke der göttlichen Absicht bei diesem Nichtbegreifen ist nicht abzuschwächen. Bei der dritten Leidensweissagung[2]) aber übergeht Lukas zwar die Einleitung vom Voranschreiten Jesu nach Jerusalem, aber wie zum Ersatze bildet er eine der vorigen gleichartige Bemerkung neu (18_{34}):

> Und sie verstanden nichts von diesen Dingen, und es war dieses Wort vor ihnen verborgen, und sie begriffen das Gesagte nicht.

Dieser Punkt ist also vollkommen deutlich. Damit ist jedoch nicht ausgemacht, dass Lukas überhaupt die Ansicht des

---

1) Vgl. oben S. 57 f. 1_6 halte ich nicht für einen Gegengrund.

2) Jesus weist hier darauf hin, dass das Leiden u. s. w. in der Schrift geweissagt sei. Die Voraussagung des Leidens durch Jesus tritt bald als ein selbständiges apologetisches Motiv neben der Voraussagung durch die Schrift hervor, bald sind beide Gedanken kombiniert, indem Jesus die Schriftweissagung geltend macht.

Markus von den Jüngern teilt. Wie erscheinen sie bei ihm abgesehen von den Weissagungen?

Dass sie auch hier vom Volke unterschieden werden und Lehren empfangen, von denen das Volk ausgeschlossen bleibt, versteht sich fast von selbst. Sie dürfen schauen, was viele Propheten und Könige vergeblich zu schauen begehrten (10 23 f.). Es kann nicht darauf ankommen, unbedeutende Abweichungen von Markus zu registrieren, die es auch in dieser Hinsicht giebt. Wir fragen nur nach dem Urteil über die Erkenntnis und den Glauben der Jünger.

Nimmt man das Lukasevangelium ganz für sich, so wird man doch einen wesentlich andern Eindruck empfangen als bei Markus. Die Thorheit und Blindheit der Jünger ist im Allgemeinen kein hervorstechender Zug der Schilderung. Der Vergleich mit Markus lässt das näher erkennen.

Eine Rüge über verkehrtes Fragen nach »den Parabeln« spricht Jesus auch hier nicht aus, obgleich die Frage der Jünger (8 9) eine solche veranlassen könnte. Die stärksten Beweise der Verständnislosigkeit bei Markus — vgl. 6 52, 8 16 ff. — kehren nicht wieder. Das Schlafen der Jünger in Gethsemane — denn die Jünger, nicht blos die Vertrauten lässt Lukas anwesend sein — scheint durch die Motivierung: sie schliefen ἀπὸ τῆς λύπης, zu einer Äusserung entschuldbarer und fast rührender menschlicher Schwäche zu werden (22 45); das dreimalige Schlafen fällt fort. Der Schlaf bei der Verklärung, den Lukas wohl nach dieser Gebetsszene eingeführt hat (9 32), wird schon deshalb keinen besonderen Tadel der Jünger ausdrücken. Vielleicht soll er die thörichte Rede des Petrus erklären[1]. Die Szene scheint bei Lukas als Nachtszene gedacht zu sein. Der Bericht, nach dem Petrus sich der Leidenseröffnung widersetzt, bleibt fort. Die Vermutung, dass Lukas die Anrede des Petrus als Satan zu stark war, ist kaum abzuweisen. Aber deshalb brauchte die ganze Szene noch nicht gestrichen zu werden. Lukas wird noch mehr missfallen haben, z. B. das respektlose ἐπιτιμᾶν des Petrus, aber überhaupt die ganze Disharmonie zwischen Jünger und Meister. Die Flucht der Jünger (Mr. 14 50) wird ebenfalls von

---

1) Volkmar S. 458 f.

Lukas übergangen. Liegt in seiner Meinung, dass die Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem stattfinden, eine genügende Erklärung? Eine momentane Flucht war dadurch ja nicht ausgeschlossen. Die entsprechende Weissagung (Mr. $14_{27.28}$) fehlt ebenfalls ganz, nicht etwa blos das Wort vom Vorangehen nach Galilaea. Das Wort an Simon, das gewissermassen an die Stelle tritt (Luk. 22_{31}f.), klingt wesentlich milder.

Eine Gegenrechnung lässt sich nun allerdings auch bei Lukas aufstellen. Nach dem Seesturm fragt Jesus (8_{25}):

Wo ist euer Glaube?

und voll Furcht und Verwunderung fragen die Jünger wie bei Markus:

Wer ist denn dieser, dass er auch den Winden gebietet und dem Wasser, und sie gehorchen ihm?

Die Jünger bleiben ferner unfähig, den Dämon aus dem Knaben auszutreiben, trotz ihrer Ausrüstung mit der Macht über die Dämonen (9_{1}), und die Rüge des »ungläubigen und verkehrten Geschlechtes« könnte zur Not auch hier (9_{41}) auf die Jünger gehen. Wahrscheinlich ist es mir freilich nicht; denn in dem folgenden Wort:

führe deinen Sohn her,

wird der Vater des Knaben angeredet. Von der *φιλονεικία* der Jünger zu sprechen hat Lukas sich nicht gescheut (22_{24}).

Besonders aber kann man sagen, dass das Ausbleiben gerade der gröbsten Züge des Markus (6_{52}, 8_{16}ff.; vgl. auch 7_{18}) nichts beweise, da sie der sog. »grossen Lücke« des Lukas (Mr. 6_{45}—8_{26}) angehören. Ich glaube nun allerdings, dass Lukas auch diese Partie des Markus gekannt hat[1]), dass er das Wort vom Sauerteig der Pharisäer (12_{1}) auch nur aus Markus hat, und dass er nicht von ungefähr statt des jämmerlichen Missverständnisses der Jünger nur die kurze Deutung des »Sauerteigs« anschliesst:

der da ist die Heuchelei.

Immerhin ist das eine Streitfrage, und der **Beweis**, dass Lukas an jenen Bemerkungen des Markus Anstoss genommen hat, lässt sich nicht führen.

---

1) Wernle, Synopt. Frage S. 5. Anders z. B. J. Weiss in dem Exkurse zu Luk. 9_{17} (Komm. S. 432ff.).

So offen wie bei Matthaeus liegt nach dem allen die Sache bei Lukas freilich nicht. Man wird ja auch in Anschlag bringen müssen, dass Milderungen im Einzelnen sich mit dem Festhalten der Hauptsache recht wohl verbinden könnten. Gerade einem Lukas wäre es zuzutrauen, dass er aus Rücksichten der Verständigkeit oder aus ästhetischen Rücksichten manches allzu Krasse beseitigt hätte. Gleichwohl spricht ein sehr starker Eindruck dafür, dass Lukas die Anschauung des Markus von der Unfähigkeit der Jünger nicht mehr hat, und das Beibehalten mancher Züge bereitet dabei keine Schwierigkeit. Es kommt nämlich noch hinzu, dass er in seinen eigenen Zuthaten, soviel ich sehe, nirgends darauf ausgeht, die Schwäche der Jünger hervorzuheben. Im Gegenteil liegen da ein paar Äusserungen vor, wie sie Markus kaum geschrieben hätte.

Die Jünger erhalten z. B. 22_{28} folgenden Lobspruch:

> Ihr seid es, die bei mir ausgeharrt haben in meinen Anfechtungen.

Doch mag dies nichts beweisen, da ich nicht bewiesen habe, dass das Wort von Lukas selbst ist. Charakteristisch erscheint mir jedoch das Wort der emmauntischen Jünger (24_{21}):

> wir (aber) hofften, er sei der, der Israel erlösen soll.

Hierin wird man jedenfalls des Lukas eigene Vorstellung wiederfinden dürfen [1]). Mir scheint, Markus hätte so die Jünger vor der Auferstehung nicht charakterisiert.

Ist das Bisherige im Wesentlichen richtig, so folgt, dass bei Lukas die Auffassung des Markus von den Jüngern nur in einem bestimmten Punkte wirklich lebendig ist: *verständnislos stehen sie dem Leiden Jesu gegenüber*. Das bedarf aber der Verdeutlichung.

Lukas giebt schon in jenem Wort der Emmausjünger zu erkennen, wie er sich die Jünger näher denkt. Sie waren Israeliten und teilten daher die Erwartung Israels. Darum gieng alle ihre Hoffnung nur auf die Erlösung und Befreiung des Volkes. Das Leiden Jesu musste ihnen so etwas Fremdes und etwas Vernichtendes sein.

In der Apostelgeschichte begegnet uns eine nah verwandte Vorstellung. Act. 1_6 richten die Jünger an Jesus die Frage:

---

1) Vgl. das Folgende.

Herr, stellst du in dieser Zeit für Israel das Reich wieder her?

Das ist nicht nach dem Sinne des Verfassers selbst gefragt, wie er denn in der Antwort Jesu (V. 8) indirekt eine Korrektur dieses partikularistischen Gedankens giebt. Aber er nimmt an, dass die Jünger damals im Gegensatze zur späteren Zeit so jüdisch-partikularistisch denken[1]. Offenbar sind sie hier trotz der geschehenen Auferstehung noch auf dem alten Standpunkte gedacht. Weshalb, wird sich später von selbst ergeben.

Aus der gleichen Vorstellung ist auch die Bemerkung Luk. 19_{11} geflossen. Jesus nähert sich Jerusalem, diesem von Lukas seit 9_{51} immer wieder ins Gedächtnis gerufenen [2]) Ziele — seiner Wanderung und in Wahrheit der ganzen Geschichte. Die Nähe der Königsstadt Jerusalem bringt die begleitende Volksmenge auf die Meinung,

nun müsse alsbald das Reich Gottes erscheinen.

Dieser Erwartung steuert dann das Gleichnis von den Minen (Pfunden). Denn der vornehme Mann, der in ein fernes Land reist (vor dem Antritt der Herrschaft), ist für Lukas Jesus. Dass der Evangelist — denn gewiss redet er hier — ganz dieselbe Meinung den Jüngern hätte zuschreiben können, zeigt eben Act. 1_6.

Lukas legt also den Jüngern als Juden eine Messiaserwartung bei, die man immerhin national-politisch heissen mag. Um so mehr ist zu betonen, dass er die früher besprochene Auffassung, mit der man alle Evangelien zu interpretieren pflegt, doch nicht hegt.

Auch er denkt nicht an eine Furcht Jesu, weltlichen Hoffnungen Vorschub zu leisten, an die Besorgnis, falsche Begeisterung bei den Jüngern und im Volke wachzurufen oder das Auge der römischen Obrigkeit auf sich zu lenken. Ich finde nichts, was darauf hindeutete. Die Jünger verhalten sich doch auch, ebenso wie das Volk, völlig passiv und zuwartend, obwohl sie ihn mit der Hoffnung, er werde Israel das Reich aufrichten, immerfort begleiten. Ihre Vorstellung erscheint eigentlich auch gar nicht als Äusserung einer fleischlichen, un-

1) Vgl. meine Bemerkungen, Göttinger gel. Anz. 1895, S. 499f., sowie Overbeck und Wendt z. St.

2) 9_{53}, 13_{22}, 17_{11}, 18_{31}, $19_{11.28}$.

ethischen Sinnesart. Dass sie δόξα vom Messias und beim Messias erwarten, ist gar nicht verkehrt. Denn auf sie strebt ja auch Jesus zu. Sie wissen nur nicht den Weg, der zu ihr führt [1]). Und dies Nichtwissen ist — freilich neben dem irrigen Partikularismus — alles, worauf es ankommt. Ihre Erwartung verschliesst ihnen ein göttliches Geheimnis, das ist es, was der Evangelist sagen will. Nicht die möglichen Folgen ihrer Gedanken, nicht die Gesinnung, aus der sie stammen, sondern die beschränkte Einsicht, das Verkennen des göttlichen Heilsplans ist zu betonen.

Vergleicht man nun diese Anschauung mit der des Markus, so scheint diese s. z. s. historisiert zu sein. Ich sage damit nicht, dass Lukas eine historisch richtige, sondern nur, dass er eine historisch geartete Vorstellung hat. Bei Markus ist den Jüngern das Leiden und Auferstehen des Messias wie alles Andere, was die Messianität angeht, an sich verborgen, vermöge einer inhärenten Unfähigkeit zu verstehen und zu glauben. Bei Lukas ist die Unverständlichkeit des Leidensgedankens durch die geschichtliche Stellung der Jünger bedingt. Trotzdem ist es nur eine sehr halbe Historisierung. Denn die Vorstellung von der Notwendigkeit des Leidens und Auferstehens bleibt durchaus dogmatisch, das Wissen darum ist nicht durch ein Verständnis geschichtlicher Gegensätze und Vorgänge oder persönlicher Entwickelungen Jesu zu erlangen, sondern nur durch Offenbarung, durch eine Erkenntnis der Schrift, wie sie zu Lebzeiten Jesu niemand haben konnte. Dem entsprechen denn die Angaben über den Eindruck der Weissagungen durchaus. Auch bei Lukas lauten sie nicht danach, als handle es sich um einen Verständnismangel, der in der bisherigen Gewöhnung an ein jüdisches Messiasideal seine natürliche Erklärung fände. Sie sollten es nicht merken! Gott selbst verbarg es ihnen [2]). Auch hier hören sie nur den Schall der Worte, der Sinn ist ihnen nicht blos befremdlich, sie finden überhaupt keinen Sinn heraus.

1) Man könnte bei Lukas den Eindruck haben, dass das Leiden ihm mehr als das Unverständliche gilt als die Auferstehung. Mr. 9_{10} lässt er aus. In der Weissagung 9_{44} fehlt die Auferstehung. Die Erwägung ist indessen unsicher.

2) Das klingt für die Jünger milder als die Ausdrucksweise des Markus.

Aber dies nimmt sich dennoch anders aus als bei Markus, weil s. z. s. die Natur der Jünger anders vorgestellt ist.

Natürlich hat Lukas seine Anschauung nicht auf dem Wege der Reflexion gewonnen, als hätte er wie moderne Exegeten gefragt: wie konnten die so klaren Weissagungen Jesu über das Leiden unbegriffen bleiben? und wäre dann auf die Auskunft verfallen: die Jünger mussten als Juden für den leidenden Messias unempfänglich sein. Gerade dann müsste ihre Haltung ganz anders, nämlich rationell, geschildert sein. Deutlich ist dagegen, dass in der Vorstellung des Lukas zweierlei zusammengeschmolzen ist, was zunächst nichts mit einander zu thun hat, nämlich eine allgemeine Anschauung über den jüdischen Horizont der Jünger und der dogmatische Gedanke vom Mysterium des Leidens.

Wie steht Lukas zu dem andern Hauptpunkte, zur geflissentlichen Verhüllung der Messianität durch Jesus? Einige Statistik ist auch bei dieser Frage am Platze.

Der Kampf Jesu gegen das Dämonen- und Teufelsreich tritt bei Lukas so stark hervor, dass man den Versuch machen konnte, seine Dämonologie gesondert darzustellen[1]). So sind denn die Züge des Markus, die dies Gebiet betreffen, hier viel treuer bewahrt als bei Matthaeus. Der Dämonische von Kapharnaum mit der Messiasbegrüssung und der Abwehr Jesu begegnet uns 4_{33}ff. In der Schilderung 4_{40}f. wird dann abermals dies dämonische Messiasbekenntnis formuliert[2]), und hier untersagt Jesus den Dämonen zu verkünden,

dass[3]) sie wüssten, er sei der Christus.

In der Schilderung 6_{17-19} fehlt freilich eine Wiederholung, wie sie nach Mr. $3_{11.12}$ angezeigt wäre. Das kann seinen Grund darin haben, dass Lukas eben nicht wiederholen will; überdies erinnert 4_{41}f. einigermassen an diese Stelle.

Im Übrigen finden wir das Verbot Jesu sowohl beim Aussätzigen wie bei der Auferweckung der Jairustochter. Hier er-

1) Campbell, Critical Studies in St. Luke's gospel (I. The demonology of the third gospel) 1891. Darüber J. Weiss, Theol. Lit. Ztg. 1892, col. 64 ff.

2) Vgl. 8_{28} = Mr. 5_{7}

3) ὅτι dass bei Lukas, nicht, wie Mr. 1_{34}, weil. S. Volkmar 100 f.

scheinen auch die Vertrauten. Der Befehl zu schweigen wird freilich nur den Eltern des Mädchens zu Teil. Wenn dagegen Mr. 7_{36}, 8_{26}, 7_{24} kein Äquivalent finden, so kann das nicht besonders auffallen, da die ganzen Geschichten vom Taubstummen, Blinden von Bethsaida sowie von der Kanaanäerin wieder zur »grossen Lücke« gehören, d. h. fehlen. Ob jene Verse Lukas mitbestimmt haben, die Geschichten auszulassen, muss natürlich ganz dahingestellt bleiben. Der Bericht von Mr. 1_{35-39} über das Aufsuchen der Einsamkeit und anderer Ortschaften ist im Wesentlichen 4_{42} ff. wiederholt[1]).

Aus alle dem lassen sich keine Schlüsse ziehen. Es wäre hiernach möglich, dass Lukas den Gedanken des Markus teilt, ebensogut kann er auch das Einzelne mit eigenen, uns unerkennbaren Hintergedanken übernommen haben, ja vielleicht sogar ohne eine bestimmte Reflexion über den Grund des Verhaltens Jesu. Denn in den genannten Partieen schliesst er sich überhaupt viel treuer an Markus an als Matthaeus. Es fragt sich, ob nicht bestimmte Fingerzeige nach der einen oder anderen Seite weisen.

Eine Veränderung zeigt die Geschichte vom Gerasener. Der Befehl Jesu an den Geheilten lautet fast wie bei Markus (Luk. 8_{39}):

> Kehre zurück in dein Haus und erzähle, was dir Gott (Mr.: ὁ κύριος) befohlen hat;

die Fortsetzung aber weiss nichts von einer Predigt in der Dekapolis. Lukas sagt:

> Und er gieng fort, *in der ganzen Stadt* verkündend, was ihm Jesus gethan hatte.

Dass der Evangelist sich an dem Namen Dekapolis gestossen habe, ist wohl nicht anzunehmen. Er ist ihm schwerlich fremd gewesen. Vermutlich hat er geändert, weil ihm der Satz des Markus nicht zum Befehl Jesu zu passen schien.

In der Geschichte vom Aussätzigen hat ihm offenbar der Ungehorsam des Geheilten, der allenthalben verkündete, was er verschweigen sollte, nicht gefallen. Denn er ersetzt hier den Markustext durch eine neutrale Wendung (5_{15}):

---

1) Vgl. zu Mr. 1_{45} die Parallele Luk. 5_{15} f.

Es verbreitete sich aber (διήρχετο) vielmehr die Kunde von ihm.

So könnte er an unserer Stelle den Ungehorsam wenigstens mildern wollen, indem er die Dekapolis auf »die ganze Stadt« reduzierte.

Allein näher wird ein anderer Gedanke liegen: Lukas hat den negativen Sinn des Befehles bei Markus überhaupt nicht mehr verstanden. Er dachte an eine wirkliche Aufforderung Jesu, die That auszubreiten. Das Verkünden in der Dekapolis war nun aber doch befremdend, da Jesus den Kranken nach Hause verwiesen hatte. Deshalb redet er von einem Ausrufen in der ganzen Stadt. Damit richtet der Dämonische gerade den Auftrag Jesu aus, nur noch reichlicher, als Jesus es unmittelbar vorgeschrieben hatte[1]).

Doch wie man auch erkläre, besondere Folgerungen erlaubt diese Abweichung von Markus sicher nicht. Fand Lukas einen Widerspruch zwischen dem Gebot und dem Verhalten des Mannes, so war ihm das Gebot (im negativen Sinne) jedenfalls nicht anstössig. Hat er das Gebot, wie ich glaube, schon nicht mehr verstanden, so folgt daraus doch nichts für sein Verständnis der sonstigen Gebote des Markus; denn es kann durch die eigentümliche Formulierung in diesem speziellen Falle bedingt sein[2]).

Eine Auslassung bemerken wir bei der zweiten Leidensweissagung (Luk. 9_{43}—$_{45}$). Das heimliche Reisen in Galilaea, das geflissentliche Sichverbergen Jesu wird da nicht berichtet. Ist die geographische Bestimmung nicht nach dem Sinne des Lukas gewesen? Man sieht das nicht ein. Jedenfalls ist beachtenswert, dass er den Gedanken der Heimlichkeit ganz tilgt. Schien sie ihm unnötig und darum unbegreiflich? Das Haus in Kapharnaum (Mr. 9_{33}) wird auch nicht genannt. Der Zusammenhang der Markuserzählung ist dabei festgehalten: zuerst der dämonische Knabe, dann die Weissagung, darauf die Streitfrage der Jünger.

Fast noch auffallender ist die Änderung, die sich nach der Verklärungsgeschichte findet. Der Befehl Jesu fällt nämlich

---

1) Das πρὸς τοὺς σοὺς (Mr. 5_{19}) hat Lukas nicht.

2) Ähnlich ist es, wenn Lukas die dem Aussätzigen gegebene Weisung zum Priester zu gehen (5_{14}) nicht mehr im Sinne des Markus versteht. Denn dies scheint aus der Verwendung des Zuges in der verwandten Geschichte 17_{14} hervorzugehen.

fort. Statt dessen wird der Erzählung folgende Schlussbemerkung beigefügt (9 36):

> Und sie schwiegen und verkündeten niemand in jenen Tagen irgend etwas von dem, was sie gesehen hatten.

Lukas wird bei diesen »Tagen«, wie ihn seine Vorlage (Mr. 9 9) anleitete, an die Zeit bis zur Auferstehung gedacht haben. Das *ἐσίγησαν* kann man als eine Bezugnahme auf das *τὸν λόγον* [1]) *ἐκράτησαν* des Markus verstehen. Aber wie kommt es, dass der Befehl Jesu übergangen wird? Der erste Gedanke ist: Lukas hat nicht mehr gewusst, weshalb Jesus das Schweigen verlangen sollte. Gerade wenn man voraussetzt, dass ihm die Markusanschauung wirklich durchsichtig und geläufig gewesen wäre, sollte man erwarten, dass er hier nicht geändert hätte. Denn für sie ist es wesentlich, dass Jesus das Geheimnis will. Bei Lukas erscheint nun das Schweigen der Jünger wie etwas, was berichtet wird, weil es nun einmal stattgefunden hat [2]).

Eine recht bemerkenswerte Modifikation des Markustextes zeigt der Bericht über das Petrusbekenntnis. Lukas verbindet die Leidensweissagung mit dem Verbote zu einem Ganzen (9 21):

> Er aber bedrohte sie und befahl ihnen, dies niemand mitzuteilen, indem er sagte (*εἰπών*), des Menschen Sohn müsse viel leiden u. s. w.

Man hat beobachtet, dass Lukas die stilistische Gewohnheit hat, zwei durch *καὶ* verbundene Hauptsätze der Vorlage durch einen Hauptsatz mit Participium zu ersetzen [3]). Man fragt aber: wie kann er das in diesem Falle? Ein Zusammenhang zwischen Verbot und Weissagung ist zunächst gar nicht leicht ersichtlich. Für Lukas muss er aber doch bestehen. Dass das *εἰπών* eine Begründung giebt, ist gewiss eine richtige Annahme der meisten Erklärer. Was soll es dann heissen: schweigt darüber, dass ich der Christus Gottes bin; denn ich muss leiden, sterben und auferstehen?

Man erläutert: durch das Reden würde Anlass zur Erregung der unreinen politischen Messiasideale im Volke gegeben werden; Jesus aber wolle eine andere Messianität [4]). Aber ab-

---

1) Von Luk. dann auf das Verbot bezogen.

2) Vgl. Volkmar S. 459.

3) S. den Nachweis bei Wernle, Synopt. Frage S. 21 ff.

4) So z. B. Holtzmann.

gesehen von schon geäusserten Bedenken: wer kann das aus dem Satze heraushören? Eine andere Ergänzung lautet: würden durch das Reden Hoffnungen im Volke erregt, so könnte dies den Vollzug des von Gott beschlossenen Leidensschicksals durchkreuzen[1]. Aber das klingt künstlich und lässt sich durch sonstige Anschauungen des Evangelisten kaum stützen.

Mir scheint nur folgende Auffassung möglich[2]. Noch ist die Zeit nicht da, wo Jesus als der Christus Gottes dastehen kann; erst muss er noch leiden, sterben und auferstehen. Deshalb geht es einstweilen noch nicht an, ihn als den Christus zu verkündigen. Man mag immerhin auch sagen: die verfrühte Verkündigung würde eine irrige Meinung im Volke erwecken. Der Irrtum bestände darin, dass man die *δόξα* des Christus schon jetzt erwartete, oder auch darin, dass man die Notwendigkeit des Leidens übersähe. Das wäre ja etwas Anderes als eine Furcht Jesu vor gefährlichen Demonstrationen.

Ich führe dies absichtlich noch weitläufig aus, obwohl die Sache eigentlich schon gesagt ist. Für den Markustext wurde ja bereits ein entsprechender Zusammenhang zwischen Verbot und Weissagung vermutet.[3] Wir haben hier eine Bestätigung der Vermutung; an diesem Punkte ist aber die Hauptsache, dass Lukas hier ein gutes Verständnis des Markus zu verraten scheint.

Eine Parallele zu dieser Stelle darf man in dem schon angezogenen, bald folgenden Berichte finden, der die zweite Leidensweissagung bringt (9$_{43.44}$). Lukas giebt hier eine Einleitung, die nur ihm selbst zugeschrieben werden kann. Sie dient dazu, die Geschichte vom dämonischen Knaben mit der Weissagung zu verbinden. Es heisst:

> [43] (Sie wurden aber alle betroffen über Gottes gewaltiger Macht). Da aber alle sich wunderten über alles, was Jesus that [nämlich an Wundern], sprach er zu seinen Jüngern: [44] nehmet ihr [betont!] euch diese [sc. die folgenden] Worte zu Ohren: der Sohn des Menschen wird

1) So z. B. Meyer.

2) Das Richtige besonders bei Dalman I S. 252. Vgl. auch von Hofmann und J. Weiss z. St.

3) S. 123 f.

nämlich (*γάρ*) ausgeliefert werden in die Hände der Menschen.

Hier soll doch das Dunkel der Leidensweissagung — die Ankündigung der Auferstehung fehlt — gewiss einen Gegensatz bilden zu der hellen Stimmung der Menge. Das Volk ist voll Bewunderung und Hoffnung[1]). Die Jünger sollen sich dadurch von ihm unterscheiden, dass sie merken: noch steht das Schwerste bevor, erst geht es in die Tiefe. So sieht die freudige Stimmung der Menge wie etwas Vorzeitiges, fast wie ein Irrtum aus. Das ist in der That mit 9 21 f. nah verwandt.

Soll nun das ganze Leidensdrama erst vor der Verkündigung des Messias sich abspielen, so scheint das, wie gesagt, nichts Anderes zu sein als der Gedanke des Markus, dass der Messias erst nach der Auferstehung kund werden kann.

Nichtsdestoweniger bleibt der Eindruck, dass Lukas diesen Gedanken nicht nur zurücktreten lässt, sondern ihn auch nicht wirklich hat, so verwandt seine eigene Vorstellung sein mag.

Die Spuren davon, dass er mit der Heimlichkeit Jesu nichts mehr anzufangen weiss, lassen sich doch nicht übersehen. Dazu kommt, dass er, der seiner Darstellung doch zweifellos eine eigene Färbung gegeben hat und gewisse Motive, die ihm wertvoll sind, erkennbar genug zum Ausdruck bringt, niemals, so viel ich sehe, von sich aus das Geheimnis in die Geschichte einführt. Und wiederum finden sich positive Züge, in denen wir seine Hand erkennen dürfen, die in dieselbe Richtung weisen. Zwei Momente wenigstens sind m. E. nicht ohne Bedeutung.

Programmartig hat Lukas an den Anfang der Wirksamkeit Jesu die Szene in der Synagoge von Nazaret 4 16—30 gestellt. Hier liest er das Wort des Jesaja (61 1. 2) von der Salbung zum messianischem Berufe vor und spricht dann:

Heute ist diese Schrift erfüllt worden vor euren Ohren. Das ist doch nichts Anderes als eine messianische Selbstproklamation. Und wenn nun Lukas sehr wahrscheinlich selbst diese Szene, soweit sie sich von Markus entfernt, gebildet, sicher aber sie als bezeichnende Einleitung der folgenden Geschichtsdarstellung gedacht hat, so hat man doch den Eindruck: er thut hier etwas, was Markus kaum gethan hätte. So viele Wider-

---

1) Vgl. Holtzmann z. St.

sprüche mit dem Gedanken der geheimen Messianität sich bei Markus finden mögen, dieser ist anders beschaffen. Er sieht aus wie eine Verleugnung des Gedankens selbst.

Sodann hat Lukas doch wohl eine andere Vorstellung vom Verhältnis des Volkes zu Jesus. Das Volk erscheint zwar nicht im Besitz der Erkenntnis, dass er der Messias ist, aber es erwartet in Hoffnung, dass er es werden wird, täuscht sich freilich insofern, als es an Leiden und Todesurteil nicht denkt. Deutlich ist namentlich die Bemerkung 19_{11} (vgl. 9_{43}f.).[1] Das sieht auch anders aus, als wenn ihm das Wissen um die Messianität ängstlich verheimlicht wird.

Es bleibe hier bei der Feststellung der widerstreitenden Eindrücke. Ob sich eine klarere Vorstellung gewinnen lässt, wird sich später zeigen.

Das Ergebnis für die beiden Synoptiker lässt sich einstweilen so zusammenfassen:

Matthaeus hat für uns eigentlich kein weiteres Interesse, als dass wir an ihm sehen, wie die Anschauung des Markus verschwindet. Überbleibsel davon sind genug vorhanden. Aber dass Jesus die Messianität verbirgt, hat keine wirkliche Bedeutung mehr. Die Beurteilung des Jüngerverständnisses ist positiv eine andere.

Lukas steht dem Markus entschieden näher. Die Geheimhaltung der Messianität scheint zwar auch für ihn nicht mehr ein lebendiger Gedanke zu sein, aber man hat doch den Eindruck, dass er ihm noch etwas abgewinnen kann. Die Auffassung der Jünger ist auch eine andere, günstigere geworden, aber ein fester und wichtiger Gedanke bleibt es, dass sie für das Geheimnis des Leidens, Sterbens und Auferstehens ohne Verständnis sind; der Sinn des Gedankens sieht freilich wieder etwas anders aus als bei Markus, eben weil die Grundansicht von den Jüngern eine andere ist. —

1) Lukas hat die Vorstellung, dass Jesus bis in sein Todesleiden von der Sympathie des Volkes oder doch grösserer Volksmassen getragen wird. Die jüdische Obrigkeit steht natürlich anders. Vgl. ausser 19_{11}: 19_{48}, 20_{45}, 21_{38}, $22_{2.6}$, $23_{27.48}$ (hier ist doch wohl nur an Trauer gedacht, trotz Syr. Cur.), auch 19_{37}, 20_{6}, $23_{2.5}$.

Auch in diesem Gesamtergebnis kann uns die Untersuchung des Matthaeus und Lukas die Richtigkeit unserer kritischen Voraussetzung, dass Markus beiden zu Grunde liege, nur bestätigen. Bei Markus haben wir eine zwar keineswegs widerspruchsfreie, aber doch die ganze Erzählung deutlich beherrschende Gesamtanschauung. Man versuche hier Matthaeus als Quelle des Markus zu denken; man stelle sich vor, dass Markus die fragmentarischen Momente des Matthaeusberichts erweitert, ergänzt und zu einer geschlossenen Auffassung umgebildet hätte. Das Verhältnis des Lukas zu Markus wird ohnehin heute nicht leicht so angesehen werden. Aber man nimmt ja an, dass unser Markus sekundär sei gegenüber einer Gestalt des Evangeliums, wie sie Lukas benutzt hätte, dass er mithin insofern nicht vor Lukas stehe. Ich denke, auch dieser Auffassung ist unsere Untersuchung nicht günstig. Sollen Züge wie Mr. $7_{18.24.36}$ $8_{16f.26}$, die so trefflich zum Übrigen passen, erst von einem Bearbeiter des Markus geschaffen worden sein? Ob materiell die Anschauung vom geheimen Christus leichter als etwas Altes, in den späteren Evangelien Verschwindendes gedacht werden kann oder umgekehrt, soll dabei ganz ausser Frage bleiben.

2.

Johannes.

Die Anschauung des Johannesevangeliums von Jesus wird nicht durch den Messiasbegriff charakterisiert. Zwar ist er für das Evangelium nicht ohne Bedeutung. Schon die Polemik gegen die jüdische Kirche, die das Evangelium von Anfang bis zu Ende durchzieht[1]), macht ihn dem Evangelisten wichtig. Er muss nachweisen, dass sein Messias den Anforderungen der Juden an den Messias nicht widerspricht, oder dass Mängel, die

1) Vgl. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 543 ff., und meine Bemerkungen Göttinger gel. Anz. 1900 S. 1 ff. Auch Jülicher hat in der neuen (3. und 4.) Auflage seiner Einleitung dieser Auffassung erfreulicher Weise sehr entschiedenen Ausdruck gegeben (S. 335 ff).

man an diesem Messias nach einer festen messianischen Dogmatik betont, in Wahrheit nicht vorhanden oder belanglos sind. Aber für seine eigene und eigentliche Anschauung von Jesus ist Messias nicht mehr der erschöpfende und wirklich zutreffende Begriff. Der eingeborene Sohn Gottes, der Logos, das Licht der Welt, das Brot des Lebens, der Bringer der Wahrheit — das sind Prädikate, die nicht nur die spezielle Beziehung auf Israel eingebüsst haben, sondern auch dem Wesen und der Leistung Jesu einen Sinn geben, den kein Jude je in den Messiasgedanken hineingelegt hatte. Man kann des Glaubens sein, dass schon bei Markus der ursprünglich jüdische Messiasbegriff im Verblassen ist. Dass aber das Johannesevangelium in dieser Beziehung noch auf einer wesentlich anderen Stufe steht, ist jedem leidlich kundigen Leser klar.

Werden wir dann erwarten, in dieser Schrift etwas über das Messiasgeheimnis zu hören? Nun, wenn nicht, so schiede darum das Evangelium aus unserer Betrachtung nicht aus. Wir werden allerdings die Frage von vornherein etwas anders stellen als für die Synoptiker; sie lautet hier: hält Jesus sein überirdisches Wesen und die göttliche Wahrheit im Verborgenen, oder bleibt doch beides in seinem irdischen Leben thatsächlich verborgen? Hören wir darüber etwas, so handelt es sich offenbar im Wesen um die gleiche Sache wie bisher.

Das ganze Evangelium ist nun freilich so geartet, dass a priori niemand darauf verfallen kann, einen solchen Gedanken in ihm zu suchen. Was ist denn das Handeln und Reden des johanneischen Christus anders als eine fortgehende Offenbarung? Über seine Reden liesse sich als Motto das Wort an den Hohenpriester setzen:

> Ich habe offen zur Welt geredet . . . und im Geheimen habe ich nichts geredet (18 20).

Die höchsten Geheimnisse über seinen Vater, sich selbst und sein Verhältnis zu ihm legt er dem Einzelnen wie der Menge, Gegnern wie Freunden von Anfang an unermüdet dar. Er stellt es als seinen Beruf hin, weiter zu sagen, was er von seinem Vater vernommen hat. In seinen Thaten aber giebt er die Ergänzung. Sie sind die Offenbarung seiner δόξα, die sichtbaren Ausstrahlungen seiner himmlischen Natur, die öffent-

liche Bekräftigung seiner Ansprüche, der Text, den seine Reden auslegen. Dazu kommt, dass es an richtiger Erkenntnis seiner Person nicht fehlt. Der Täufer steht darin nicht allein, auch die Jünger wissen sehr schnell, dass sie den Messias gefunden haben. Das samaritanische Weib und seine Landsleute erkennen ihn als Heiland der Welt (4_{42}), und Martha findet die gleichen Worte des Bekenntnisses wie Petrus (11_{27}, vgl. 6_{69}).

Dennoch ist die Idee des geheimen Christus — im weitesten Sinne — dem Johannes nicht unbekannt. Und das ist um so wertvoller, als hier der Stoff des Markus gar keine Rolle mehr spielt. Fast alle konkreten Züge seiner Darstellung, die uns interessierten, sind verschwunden. Wir hören nichts mehr von den Dämonen und ihrem Wissen, nichts von heimlich vollbrachten Wundern, von der Isolierung mit Jüngern oder Vertrauten, von der himmlischen Bezeugung des Gottessohnes bei der Verklärung[1]), von der Belehrung über die ans Volk ergehende Parabelrede und vor allem von den drohenden Worten, in denen das Reden untersagt wird. Das Petrusbekenntnis findet sich zwar wieder, aber es hat einen neuen Sinn, es ist das Gelöbnis treuer Anhänglichkeit (6_{69}). Leidens- und Auferstehungsweissagungen hat das Johannesevangelium auch, sogar in Fülle, aber an den eigentümlichen Schnitt der Weissagungen bei Markus erinnert keine. Von einem Reden in Gleichnissen (16_{25}) ist wohl die Rede, aber in ganz besonderer Weise. So laufen höchstens dünne Fäden zwischen dem Materiale hüben und drüben.

Es trifft sich glücklich, dass wir an den späteren Evangelien den Vergleich mit Markus in so verschiedener Weise vollziehen können. Es hat seinen Wert, zu verfolgen, wie der konkrete Stoff, in dem sich die Anschauung des Markus ausprägt, von Matthaeus und Lukas aufgenommen und verändert wird. Es hat auch seinen Wert — und freilich einen höheren —, in einem Evangelium nahverwandte Gedanken zu finden, bei dem die Frage, wie jener Stoff behandelt wird, ganz abgeschnitten ist.

Auch Johannes berichtet gelegentlich, Jesus habe sich verborgen oder vor der Menge zurückgezogen. Vielleicht denkt

1) 12_{28} enthält eine andere Aussage als die synoptische Stelle.

man zuerst, dass es auf diese Züge ankomme. Aber gerade sie haben mit der Idee, die wir verfolgen, nichts zu thun. Jesus verbirgt sich oder geht in die Einsamkeit, weil ihm Feindschaft entgegentritt, und er doch noch nicht sterben soll (8_{59} vgl. 12_{36}, 10_{39}, 11_{53}f.). Er zieht sich vor dem Volke auf den Berg zurück (6_{15}), weil er die äussere Königswürde, die ihm aufgedrängt werden soll, nicht will. Er entweicht der Menge (*ἐξένευσεν* 5_{13}), weil er ihre Gegenwart für den Augenblick nicht wünscht, etwa um keinen Tumult zu erregen. Es ist möglich, dass in solchen Bemerkungen etwas von den synoptischen Daten nachklingt. Aber gewiss ist, dass es sich hier nur um untergeordnete Erzählungsmotive, nicht um einen theologischen Gedanken handelt.

Ebensowenig ist es hier von Bedeutung, dass Jesu Aufenthalt in Galilaea als ein *εἶναι ἐν κρυπτῷ* charakterisiert wird ($7_{1.3.4}$). Das Weilen in Galilaea erscheint bei Johannes als Ausnahme. Es bedarf besonderer Rechtfertigung:

> Er wollte nicht in Judaea wandeln, weil die Juden ihn zu töten suchten,

und, muss man hinzusetzen, weil seine Zeit doch noch nicht da war ($7_{1.6}$ vgl. 4_{1}ff. $_{43}$ff). In dieser Vorstellung giebt sich gewiss charakteristisch kund, wie der Schauplatz bei Johannes verschoben ist, und wie seine historische Anschauung von ihm geartet ist. Judaea und Galilaea sind fast zu blossen Ausdrücken für die Idee der Öffentlichkeit und der Verborgenheit geworden. Man sieht ferner leicht, wie der Evangelist Jesus hier vor dem Vorwurfe, er sei ein Winkelprophet, in Schutz nimmt, indem er einen bestimmten plausibeln Grund für den Aufenthalt in Galilaea angiebt, und wie er gleichzeitig in dieser Form der älteren Überlieferung seinen Zoll entrichtet, die Jesus nun einmal nach Galilaea versetzte[1]. Aber die Motivierung beweist auch hier, dass er nicht daran denkt, Jesus habe in irgend einem allgemeinen Sinne sein Wesen verhüllen wollen.

Das Wichtigste und Deutlichste ist im Evangelium jedenfalls, was wir über die Jünger hören. Es kommen da

---

1) Vgl. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums S. 120, Wernle, Zeitschr. für neutestam. Wiss. 1900 S. 56f.

einige Bemerkungen des Evangelisten selbst in Betracht, noch mehr aber gewisse Worte Jesu an die Jünger.

Nahe unter einander verwandt sind zunächst folgende Stellen:

2_{22}: Als er nun von den Toten erweckt ward, da gedachten seine Jünger daran, dass er dies [das Wort vom *λύειν* und *ἐγείρειν* des *ναός*, d. h. des *σῶμα*] sagte, und sie glaubten der Schrift und dem Worte, das Jesus geredet hatte[1]).

12_{16}: Dies [die Übereinstimmung des Einzugs Jesu mit der Weissagung Sach. 9_{9}] erkannten seine Jünger vorerst nicht, aber als Jesus verherrlicht wurde (*ἐδοξάσθη*), da gedachten sie daran, dass dies auf ihn hin geschrieben war, und dass man ihm dies [das Sach. 9 Geweissagte mit der Huldigung beim Einzuge] erwiesen hatte.

20_{9} (Auferstehungsbericht): denn noch hatten sie die Schrift nicht verstanden, dass er von den Toten auferstehen müsse.

In diesen Stellen ist unverkennbar ausgesprochen, dass mit der Auferstehung oder Verherrlichung Jesu für die Jünger eine Phase höherer Erkenntnis beginnt. Das letzte Wort darf hierhergezogen werden, weil es sichtlich die Erkenntnis der Schriftweissagung auch von der Auferstehung selbst datiert.

Die zweite dieser Stellen ist die wichtigste. Die beiden andern würden den Gedanken zulassen, dass ganz naturgemäss die Auferstehungsweissagungen erst mit ihrer Erfüllung den Jüngern klar werden. Das zweite Wort entzieht sich derartiger Zurechtlegung. Der messianische Einzug und die messianische Huldigung dabei stehen in keiner spezielleren Beziehung zur Verherrlichung oder Auferstehung Jesu als irgend ein anderes bedeutungsvolles Ereignis seines Lebens oder irgend ein wichtiger Ausspruch. Hier liegt sichtlich die allgemeine Vorstellung zu Grunde, dass gewisse Thatsachen seiner Geschichte selbst den

1) Ganz entsprechend sagt Justin, Dial. c. Tryph. c. 107 mit Bezug auf das Wort vom Zeichen des Propheten Jonas: *καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ παρακεκαλυμμένα ἦν νοεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀκουόντων ὅτι μετὰ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται.* Matthaeus (12_{40}) sagt davon noch nichts. Ziehen wir Lukas hinzu, der wieder die Deutung des Matthaeus noch nicht kennt, so haben wir drei Stufen: Lukas, Matthaeus, Justin.

Jüngern anfänglich dunkel blieben, nach seinem Siege über den Tod aber hell und deutlich wurden.

Ohne Weiteres darf man mit diesem Gedanken zwei andere Stellen erläutern, obschon sie von Verherrlichung nichts sagen.

Nachdem Jesus den Verräter zu seinem schwarzen Werke aufgerufen hat:

> was du thust, das thue bald,

heisst es 13 28:

> Dies aber verstand keiner von den Tischgenossen, wozu er ihm dies sagte.

Aus der Situation empfängt diese Bemerkung kein Licht. Denn nach dem voraufgehenden Reden und Handeln Jesu, wodurch der Verräter deutlich bezeichnet ist, war es nicht möglich, jene Aufforderung misszuverstehen. Die Berufung auf die im Evangelium gewöhnlichen Missverständnisse reicht hier auch nicht ganz aus. V. 29 folgt zwar ein solches Missverständnis ganz im sonstigen Stil: Einige wähnten, Jesus habe Judas, weil er die Kasse führte — in der Nacht! — aufgefordert, Einkäufe für das Fest zu machen oder den Armen etwas zu geben. Aber der allgemeiner lautende Satz V. 28 sagt eben noch mehr; er hebt hervor, dass das Wort an Judas überhaupt unverstanden blieb. Alles ist klar, wenn wir ergänzen dürfen: solche wichtige Andeutungen und Weissagungen Jesu — denn als Weissagung wird sein Wort betrachtet — mussten den Jüngern bis zur Auferstehung völlig dunkel bleiben.

Ebenso wird das Wort an Petrus bei der Fusswaschung (13 7) zu deuten sein:

> was ich thue, weisst du jetzt nicht, du wirst es aber später begreifen.

Die Handlung Jesu hat eine geheime Bedeutung. Der Evangelist hat dabei höchst wahrscheinlich an die Taufe gedacht. Der Satz V. 10:

> Wer gewaschen ist, hat nicht nötig, sich (weiter) netzen zu lassen [1], sondern er ist ganz rein,

zeigt in Verbindung mit anderen Momenten, dass das Wasser nicht mehr wie im Anfang der Erzählung das bedeutungslose

---

1) Das *εἰ μὴ τοὺς πόδας* hinter *νίψασθαι* ist zu streichen.

Mittel für den Demutsdienst der Fusswaschung ist, vielmehr etwas bedeutet: es weist auf die »Reinigung«[1]). Dieser Sinn der Handlung wird also dem Petrus einst offenbar werden.

Man kann schon hiernach nicht bezweifeln, dass Johannes hinsichtlich der Jüngererkenntnis eine Anschauung hat, die der des Markus aufs Nächste verwandt ist. Wertvoll ist dabei, dass er ausdrücklich die Auferstehung als den entscheidenden Zeitpunkt hervorhebt. Markus hat das bei den Aussagen über die Jünger nirgends gethan. Trotzdem habe ich ihn mit dem Gedanken interpretiert. Bedarf es noch der Rechtfertigung, so ist sie hier gegeben.

Aber die Anschauung ist nicht blos vorhanden, in gewissem Sinne beherrscht sie die Darstellung des Evangelisten. Das zeigen mit voller Deutlichkeit die Abschiedsreden. Sie sind die eigentlichste Jüngerbelehrung, die das Evangelium enthält. Sie blicken überall auf den bevorstehenden Umschwung im Jüngerleben hin. So ist es nur natürlich, dass hier der Gedanke ganz besonders im Vordergrunde steht.

Ich hebe zunächst folgende drei Äusserungen heraus:

14_{20}: An jenem Tage werdet ihr erkennen, dass ich im Vater bin, und ihr in mir, wie ich in euch.

16_{12}: Noch viel hätte ich euch zu sagen, aber ihr vermögt es nicht zu tragen (*βαστάζειν*) für jetzt; wenn er (*ἐκεῖνος*) aber kommt, der Geist der Wahrheit, der wird euch leiten zu aller Wahrheit.

16_{25}: Dieses habe ich in Rätselbildern (*ἐν παροιμίαις*) zu euch geredet: es kommt die Stunde, da ich nicht mehr in Rätselbildern zu euch reden, sondern offen (*παρρησίᾳ*) euch vom Vater verkündigen werde.

Der »Tag« oder »die Stunde« ist der Moment, *ὅτε ὁ Ἰησοῦς ἐδοξάσθη*. Dieser Moment ist aber als der Anbruch einer neuen Periode gedacht. Es folgt für die Jünger eine Periode des Wissens als das Widerspiel der früheren Zeit. Wenn sie »nun« erkennen werden, so haben sie vorher nicht erkannt; wenn sie

---

1) Näheres bei O. Holtzmann, das Johannesevangelium (1887) und H. Holtzmann, HC z. St. Schon Kirchenväter haben die Allegorie herausgefunden.

nun »offen« vom Vater hören werden, so haben sie bisher nur dunkle, undurchsichtige Rede über ihn vernommen.

Der Evangelist lässt seinen Jesus aber sagen, dass er den Jüngern in der Gegenwart nicht alles sagen will, oder dass er, was er sagt, in rätselhafte Bilder hüllt, offenbar, damit es nicht verständlich sei wie die eigentliche Rede. Und doch erscheint dies Verbergen und Verschleiern nicht als der eigentliche Wille, als der Wunsch Jesu, es ist in Wahrheit nur sein notgedrungenes Verfahren. Die Schwäche der Jünger ist zu gross, um alles aufnehmen zu können. Die Lehre zu gewaltig, zu himmelhoch, um in die erdbefangenen Sinne eingehen zu können. Das Verschweigen oder Zurückhalten Jesu nimmt so die Form einer natürlichen und nötigen pädagogischen Massregel an. Der eigentliche Grund liegt in dem Abstande zwischen der Fähigkeit der Jünger und dem transzendenten Charakter der Lehre Jesu.

Man hat die angezogenen Worte wesentlich anders aufgefasst. Ehe ich den Gedanken des Evangeliums verfolge, setze ich mich mit dieser Auffassung auseinander.

Weizsäcker[1]) hat in geistvoller Art den Gedanken durchgeführt, dass der Evangelist den scheidenden Jesus auf die Lehre des Johannesevangeliums selber hinweisen lasse, und zwar im Gegensatze zur älteren apostolischen Lehre. Der Geist sei gedacht als die Quelle neuer Offenbarung. Diese Offenbarung stelle sich eben in der Lehre des Evangeliums dar. Die neue Erkenntnis verhalte sich zu der früheren des Urchristentums und der Urapostel wie die offene Wahrheit zum verhüllten Bilde (παροιμία). Wenn nun Jesus auf sie hinweise, so solle sie damit aus seinem eignen Munde beglaubigt werden. Freilich werde sie keineswegs in einen wirklichen Gegensatz zur älteren Lehre gestellt. Der Zusammenhang mit dieser und das Ansehen der Urapostel werde ausdrücklich aufrecht erhalten, wenn ihr Zeugnis 15₂₇[2]) für die Zukunft neben das des Geistes gestellt werde.

1) Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 537f. Sehr ähnlich Wernle, Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1900 S. 61f.

2) . . . . er (der παράκλητος) wird zeugen von mir, aber auch ihr (καὶ ὑμεῖς δέ) zeuget, weil ihr von Anfang an bei mir (gewesen) seid.

Diese s. z. s. montanistische Auffassung, die ich selbst eine Zeit lang geteilt habe, wäre für den Charakter der johanneischen Darstellung eine Erkenntnis von hoher Bedeutung — wenn sie richtig wäre. Allein sie ist nicht richtig.

Dagegen lässt sich zwar nichts erinnern, dass die Lehre, die der Geist der Wahrheit enthüllt, sachlich mit der Christuslehre des Evangeliums selber zusammenfällt. Das werden wir noch erkennen. Aber damit ist nicht gegeben, dass die Lehre des Evangeliums einer älteren urapostolischen Auffassung gegenübergestellt wird, sei es auch nur wie die Pflanze dem Keim oder wie das Deutliche dem Verhüllten.

Man könnte freilich versucht sein, in dem Dasein des Evangeliums selbst, in der Thatsache, dass es geschrieben wurde, obwohl es bereits andere Evangelien gab, eine Bestätigung der Ansicht zu sehen. Hätte der Verfasser sein Werk geschrieben, wenn ihm die Evangelien, die er kannte, genügten? Das muss man in der That stark bezweifeln. Aber daraus folgt nichts. Man hat doch auch allen Grund zu dem Glauben, dass er den Unterschied seiner Schrift von früheren Evangelien nicht wie ein Historiker von heute betrachtet hat. Zweifellos hat ihn seine eigene Lehre aus ihren Worten immer wieder angeblickt, unvermeidlich hat er sie in sie hineingelesen. Man denke etwa an Worte über den »Sohn Gottes«. Nur werden die vorhandenen Schriften ihm nicht deutlich genug zum Ausdruck gebracht haben, was ihm am Herzen lag, was insbesondere in dem Kampfe der Gemeinde gegen ihren Rivalen, das Judentum, zu sagen notthat. Aber hätte er selbst stärker, als ich für wahrscheinlich halten kann, die Auffassung der älteren Evangelien gering, mangelhaft oder gar anstössig gefunden — im Einzelnen wird es manchmal der Fall gewesen sein —, so brauchte er sie doch nicht mit den Uraposteln zu identifizieren. Konnte er von der Lehre Christi sagen: meine Vorgänger haben sie noch nicht in der rechten Höhe dargestellt, so konnte er das Gleiche wohl auch von der Lehre der Apostel sagen.

Bleiben wir also bei den Abschiedsreden selbst stehen. Sie lassen keinen Zweifel übrig, dass Weizsäckers Meinung ein Irrtum ist.

Zunächst sollte man erwarten, der Evangelist hätte deutlicher geredet, hätte er jene Unterscheidung im Auge gehabt.

Es ist vor allem gar keine sichere Hindeutung auf den Inhalt der neuen Erkenntnis im Gegensatze zur alten gegeben. Ein bestimmter Inhalt müsste doch als neu gedacht sein, eine höhere Christuslehre müsste bewusst von einer unzureichenden, rudimentären unterschieden sein. Sollte dann nicht wenigstens angedeutet sein, in welcher Richtung das zu suchen ist, was die Jünger zur Zeit nicht tragen können, und was Jesus hinter den *παροιμίαι* verbirgt? Sollte nicht eine gegensätzliche Formulierung auf eine bestimmte Spur weisen? Der kennt den Evangelisten schlecht, der da meint, er hätte solche Andeutungen nicht geben können, um nicht aus der Rolle zu fallen. In dem angeführten Ausspruche 16_{25} sagt Jesus z. B., dass er einst *περὶ τοῦ πατρός* offen reden wird. Ist das ein Punkt, wo man an eine Überbietung der apostolischen Lehre durch die spätere Geistesunterweisung denken wird?

Sodann aber verheisst Jesus ja eben den Jüngern den Geist, die nach seinen Worten schwach, unreif und unfähig zur vollen Erkenntnis sind. Sie selbst sollen vom Geiste in alle Wahrheit geleitet werden. Man verkennt den historischen Stil des Evangelisten, wenn man ihm zutraut, dass er in dieser Art die von ihm selbst fixierte historische Situation — Jesus vor seinem Tode im Gespräch mit seinen wirklichen Jüngern — einfach überspringe und als Objekte der Geistesbelehrung solche denke, die gerade nicht die Jünger, sondern Spätere und Fortgeschrittenere waren.

Es ist richtig, aus den johanneischen Jesusreden spricht mannigfach schon das Bild einer Zeit, die über die urapostolische Periode hinaus ist. Jesus blickt selbst auf die grosse Kirchengemeinschaft hin, in der die Schafe aus dem Stalle mit den in aller Welt zerstreuten Schafen schon zu einer Heerde zusammengewachsen sind [1]. Er redet in der Abschiedsfürbitte ausdrücklich von denen, die durch das Wort der Jünger gläubig werden, und damit ist an das Geschlecht gedacht, das den Jüngern folgt (17_{20} ff.). Aber in diesen Fällen giebt Jesus selber die Abstufung, den Unterschied an, der zwischen dem engeren und weiteren Schauplatz, zwischen der ersten und der folgenden

1) Vgl. 10_{16}, 11_{52}.

Generation besteht. Der historische Standpunkt des Redenden ist insofern nicht verleugnet.

Manchmal liegt die Sache freilich anders. Gewiss redet doch der Evangelist in so manchem Worte, das sich formell an die Jünger richtet, zugleich zu den Christen seiner Zeit. Das darf man z. B. glauben, wenn Jesus weissagt über den Hass der Welt, der die Seinen treffen wird (15 18 ff.). Ihn erleben die Leser des Evangeliums ja alle Tage. Noch klarer ist es vielleicht im vorhergehenden Stücke (15 1—17). Wenn Jesus die wechselseitige Liebe fordert, und namentlich, wenn er das »Bleiben« in ihm betont, wobei doch die Gefahr des Verlassens, des Abfalls vorschwebt, so sind das Mahnungen, die nicht aus der historischen Situation der Jünger verständlich werden, sondern nur aus der Bedeutung, die sie für Leben und Gedeihen der Gemeinde haben. Aber eine wirkliche Schwierigkeit liegt auch hier keineswegs vor: es versteht sich von selbst, dass die Jünger in vielen Dingen die typischen Repräsentanten der Gemeinde selbst sind. Übrigens zeigt eine Bemerkung wie 16 2, wo den Jüngern der Ausschluss aus der Synagoge angekündigt wird, dass auch in solchen Abschnitten die angenommene Situation nicht vergessen ist. Alle solche Fälle sind also etwas ganz Anderes als der Ausblick auf die Gegenwart des Evangelisten als ein Zeitalter des Parakleten, wie ihn die besprochene Auffassung annimmt.

Nein, nicht aus dem Bewusstsein von einem Fortschritte dieser Gegenwart über die apostolische Periode sind die Gegensätze der verhüllten und offenen Rede, der noch vorenthaltenen und der später vom Geiste mitgeteilten Lehre zu erklären. Man legt dem Evangelisten zu viel historisches Gefühl bei für den Unterschied der Zeiten, wenn man das glaubt. Die Gegensätze sind vielmehr erwachsen aus einer historischen Generalansicht über die Stellung der wirklichen Jünger zu Jesus und seiner Lehre. Stehen die Jünger 15 27 einmal neben dem Geiste, gewissermassen als das historische Prinzip der christlichen Wahrheitserkenntnis neben dem dynamischen, so hat das gar nichts zu sagen [1]). Es hebt nicht auf, dass die Jünger als Träger des

1) Act. 5 32 haben wir etwas Ähnliches: ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κτλ.

Geistes gedacht sind oder auch als die Objekte seiner belehrenden Thätigkeit.

Die Schilderung der Jünger selbst in den Abschiedsreden entspricht den hervorgehobenen Worten Jesu völlig.

Er sagt ihnen:

Wohin ich gehe, ihr wisset den Weg;

Thomas aber erwiedert:

Wir wissen nicht, wo du hingehst. Wie sollen wir (dann) den Weg (dahin) wissen? (14_{5}). —

Im Blick auf seine Einheit mit dem Vater hat Jesus gesprochen:

Schon jetzt[1]) erkennt ihr ihn (den Vater) und habt ihn gesehen.

Philippus zeigt darauf seinen völligen Unverstand durch die Bitte:

Herr, zeige uns den Vater, so sind wir zufrieden (14_{8}).

Denn als eine kindisch-sinnlose Bitte ist dies Wort gemeint. Nicht das Verlangen nach einer Theophanie[2]) redet aus ihm, sondern die Thorheit, die sich bei geistig gemeinten Worten (hier das Sehen) an den Laut des Wortes hängt und alles sinnlich = eigentlich versteht. Hat man die Missverständnisse im vierten Evangelium richtig verstanden, so kann man nicht zweifeln, dass Philippus ein ganz krasses »zeigen« meint, wie es für jedes sinnliche Ding passend ist. — Gleich nach dieser Stelle fordert Jesus die Jünger auf, zu glauben, dass er im Vater sei, und der Vater in ihm (14_{11}), und fügt hinzu, wenn sie ihm (auf sein Wort) nicht glauben wollten, so möchten sie es doch wenigstens der Werke wegen[3]) thun. Ihr Glaube scheint also noch recht dürftig zu sein. — Jesus sagt (16_{16}):

Ein wenig, und ihr seht mich nicht mehr, und wieder ein wenig, und ihr werdet mich sehen.

Darauf beginnt ein Fragen unter den Jüngern:

Was ist das, was er zu uns redet?

Das Wort μικρόν bleibt ihnen unklar, und selbst in das »ich gehe zum Vater hin« wissen sie keinen Sinn zu bringen, wiewohl Jesus hinreichend oft darüber gesprochen hat

Wir wissen nicht, was er redet,

1) O. Holtzmann S. 267 wird mit dieser Fassung des ἀπ' ἄρτι Recht haben. Vgl. 13_{19}.

2) H. Holtzmann z. St.

3) Vgl. die analoge Äusserung zu den Juden $10_{37.38}$.

sprechen sie, und so müssen sie sprechen, müssen demnach Fragen stellen, bis »der Tag« kommt, da sie Jesus nichts mehr fragen werden (16 23).

Freilich am Schlusse der Reden finden sie plötzlich, dass Jesus nun offen und verständlich redet. Sie erkennen, dass er alles weiss, und so wird es ihnen leicht, zu glauben, dass er von Gott hergekommen ist (16 29. 30). Aber es wäre verkehrt, aus dieser Stelle zu schliessen, dass der Evangelist im Ernste mit einem Umschwunge der Jüngererkenntnis unmittelbar vor Jesu Tode rechnet. Es verschlägt auch nichts, dass er in der Abschiedsfürbitte (17 7) Jesus auf dies Bekenntnis der Jünger zurückblicken lässt. Es kann sich hier nur um ein untergeordnetes Motiv der Darstellung handeln. Denn der Evangelist sagt ja zu deutlich, dass die Erleuchtung der Jünger erst nach dem Tode Jesu zu erwarten ist. Und schon die Fortsetzung der Stelle 16 29 f. beweist, dass sich die Ansicht über die Schwachheitsperiode der Jünger keineswegs ändert. Sie behält vielmehr das letzte Wort. Denn Jesus bemerkt sogleich:

> Jetzt glaubt ihr? Siehe, es kommt die Stunde, und sie ist schon da, dass ihr zerstreut werdet ein Jeder an seinen Ort (εἰς τὰ ἴδια) und mich allein lasset (16 32).

Das ist natürlich nur möglich, wenn Glaube und Erkenntnis wieder abhanden gekommen sind.
Der Evangelist schildert also bewusst den Erkenntnismangel der Jünger, und er giebt damit den Worten von dem künftigen Geistesunterrichte die Folie. Solche Jünger vermögen allerdings »vieles« noch nicht zu tragen. Über die groben Mittel, die der Schriftsteller bei seiner Schilderung anwendet, muss man nicht zu erstaunt sein. Seine Mittel sind meistens grob, wo er aus Gedanken Geschichte macht.

Was hat nun Jesus zu seinen Lebzeiten den Jüngern vorenthalten oder ins Dunkel gehüllt? Augustin hat auf diese Frage geantwortet: Cum Christus ipse ea tacuerit, quis nostrum dicat: illa vel illa sunt? und neuere Exegeten wie Meyer und B. Weiss haben die Antwort treffend gefunden. Die geschichtliche Auffassung des Evangeliums muss dagegen sagen: der Evangelist hat nichts im Auge, was nicht von seinem Christus selbst ausgesprochen würde. Insofern hat es in der That gar

kein Bedenken zu behaupten, dass die Weissagung der Belehrung durch den Geist der Wahrheit und alle die verwandten Worte auf die Lehre des Evangeliums selber zielen.

Ich schreibe damit ohne Weiteres dem Johannesevangelium einen offenen Widerspruch zu: Jesus verweist auf die künftige Offenbarung, auf eine höhere Mitteilung, als die Jünger sie einstweilen empfangen, und doch sagt er bei Lebzeiten alles. Dieser Widerspruch war für den Evangelisten aber auch gar nicht zu umgehen, wenn er überhaupt die Enthüllung der Wahrheit für die Jünger in die Zeit der Verherrlichung verlegte.

Die Erkenntnis, die die Zukunft bringt, muss doch das Allerhöchste und Allerwichtigste betreffen. Wie könnte der Evangelist das aber verschweigen? Gerade dies will er ja in seiner Erzählung und besonders in den eingelegten Reden dem Leser vorlegen. Und wenn man das Evangelium ansieht, wie es ist, — was sollte denn da noch an der vollkommenen Lehre fehlen? Giebt es noch etwas Höheres und Geheimnisvolleres, als dass der Sohn beim Vater gewesen ist, dass er lebendig macht und richtet, welche er will, dass er eins ist mit dem Vater? Man erinnert sich hier an Markus. Markus muss seinen Christus sich verbergen lassen, und doch muss er überall nachweisen, wie er sich als solcher offenbart; denn sonst hätte er wenig zu erzählen gehabt. Johannes muss den seinen die Volloffenbarung vertagen lassen, und doch kann er nur immer dafür sorgen, dass er sie bis zum Letzten ausspricht; denn sonst brauchte er kein Evangelium zu schreiben. Unmittelbarer aber ist der Widerspruch bei Johannes; er ist hier eine logische Notwendigkeit.

Die konkreten Aussagen der Abschiedsreden ergänzen diese Betrachtung. Zu dem Satze: Jesus hat alles, was er noch verbirgt, schon gesagt, kann man nach ihnen den andern stellen: er hat noch nichts so gesagt, dass es verständlich geworden wäre.

Der Situation entspricht es, wenn sich die Schwäche der Jüngererkenntnis besonders darin zeigt, dass die Weissagung vom Sterben und Wiederaufleben oder vom Hingehen zum Vater unbegriffen bleibt (14_5, 16_5 f., $_{16}$ff., $_{28}$ ($_{32}$)). Hier haben wir der Sache nach dasselbe wie bei Markus und Lukas. Aber neben diesem Punkte wird sehr viel sonstiger Erkenntnisinhalt gestreift.

Philippus versteht nicht, dass das Sehen des Vaters mit dem

des Sohnes zusammenfällt, d. h. die Einheit von Vater und Sohn ist ihm unbekannt (14_{8} ff.). Der *künftigen* Erkenntnis wird es zugewiesen, dass Jesus in seinem Vater ist, wie die Jünger in ihm, und er in ihnen (14_{20}). »Vom Vater« wird er dereinst offen sprechen, redet folglich jetzt verhüllt über ihn (16_{25}). Auch nach 14_{7}:

> wenn ihr mich erkannt hättet, so würdet ihr auch meinen Vater kennen,

ist den Jüngern die Erkenntnis des Vaters bisher nicht aufgegangen. Nach 16_{30} glauben sie zwar, dass Jesus vom Vater ausgegangen ist. Wenn er aber diesen Glauben für eine Augenblickserscheinung erklärt (V. 32), so muss auch sein Ausgehen vom Vater ihnen eigentlich verborgen sein. Nach einem ganzen Komplex von Gedanken ($14_{23.24}$) sagt Jesus, das habe er ihnen gesagt, so lange er bei ihnen weilte [1]), der Geist aber werde sie an *alles*, was er gesagt, erinnern (V. 25. 26).

Das sind doch Andeutungen, die so ziemlich die ganze spezifische Lehre des Evangeliums umfassen. Ganz offenbar gemacht, scheint sie doch auch ganz verborgen zu bleiben.

Genau betrachtet liegt der Gedanke des Johannes in verschiedenen Formen vor. Einmal verschweigt Jesus *manches* ganz (16_{12}). Dann wieder sagt er zwar *alles*, aber er kleidet es in Rätselrede (16_{25}). Drittens spricht er — auch diese Vorstellung liegt vor — alles *deutlich* aus, aber die Jünger begreifen es in ihrer inhärenten Einsichtslosigkeit dennoch nicht. Jesus spricht ja 15_{15} [2]):

> Ich habe euch Freunde genannt, weil ich euch alles, was ich von meinem Vater gehört habe, kundgethan habe;

damit halte man zusammen, was soeben über die Haltung der Jünger gesagt wurde.

---

1) *Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων* 14_{25} vgl. 15_{11}, $16_{1.25.33}$ heisst bei Johannes einfach: so sprach Jesus vor seinem Tode zu seinen Jüngern. Solche *Erklärungen des Evangelisten über Jesus* werden auch sonst in die Worte Jesu selbst hineingezogen. Der Evangelist will z. B., als er Jesus am Grabe des Lazarus beten lässt, versichern, dass sein Gebet nicht auf eine seiner Würde gefährliche Menschlichkeit hinweise. So muss Jesus im Gebete selber(!) sagen: Ich aber wusste, dass du mich allzeit hörest, doch habe ich wegen des umstehenden Volkes so gesprochen . . . . (11_{42}).

2) Vgl. auch 17_{6}.

Die erste dieser Vorstellungen trägt die Folgerung in sich, dass den Jüngern nach dem Tode Jesu noch Neues, sachlich Neues geoffenbart werden wird. Da hätten wir also doch den Gedanken, dass die Zeit des Geistes über die ältere Belehrung hinausführt. Allein ich habe schon gezeigt, dass ein neuer Offenbarungsinhalt in Wahrheit nicht vorgestellt wird. Deshalb ist es unrichtig, jene Folgerung zu betonen.

Es handelt sich hier überhaupt lediglich um Varianten, verschiedene Ausdrucksformen für die gleiche Sache, und es lässt sich leicht zeigen, dass jede dieser Vorstellungen, gepresst und einseitig durchgeführt, zu Sätzen führt, denen sich nicht alles fügt.

So kann man auch dem Gedanken, dass eigentlich alles den Jüngern verschlossen bleibt, Äusserungen entgegenstellen, die ihm widersprechen, ausser 16_{12} z. B. die direkte Aussage 16_{27}:

> ... ihr habt geglaubt, dass ich vom Vater ausgegangen bin.

Es ist ja auch wohl begreiflich, dass der Evangelist die Vorstellung, die Jünger hätten gar nichts begriffen, nicht in ihrer vollen Härte vollzieht. Er hat ja doch diese Jünger auch in langem Verkehr mit Jesus und als seine treuen Anhänger und Bekenner[1]) gezeigt, und er behandelt ihre Mängel entschieden mit Milde, viel milder als Markus. Sachlich wichtig bleibt aber, dass man hier keine Scheidung nach dem Inhalt vornehmen kann. Man kann keine Lehren aussondern, die den Jüngern ein für allemal zugänglich, und keine, die ihnen ständig verschlossen wären. Das Zweite könnte zwar mit einigem Rechte von der Belehrung über Leiden und Verherrlichung gesagt werden. Aber dieser Eindruck entsteht, nicht weil hier etwas vorläge, was an sich schwerer verständlich und eine geheimere Weisheit wäre als Anderes, sondern weil die Geschichtserzählung, die auf das Ende hinausgeht und die Jünger vor das Ende stellt, eine besondere Nötigung mit sich bringt, das Rätsel zu betonen.

Zwei einzelne Wendungen des Gedankens sind noch besonders zu beleuchten.

---

1) Vgl. 6_{69}.

Charakteristischer als die Vorstellung, dass der Geist Neues lehren wird, die im Grunde unvollzogen bleibt[1]), ist eigentlich die andere, dass der Geist an alles erinnern wird, was Jesus gesagt hat (14_{26}). Hier ist es auf den präzisesten Ausdruck gebracht, wie die neue Erkenntnis und die alte Belehrung Jesu zusammengehören. Nahe verwandt ist ein andres Wort: die Jünger selbst sollen sich seiner Zeit erinnern, dass Jesus alles gesagt, wie es eintrifft (16_{4}). Der Evangelist hat auch ein Beispiel für dieses Erinnern des Geistes oder dieses Selbsterinnern gegeben. Die Bemerkung (2_{22}), dass die Jünger, als Jesus auferstanden war, an sein Wort von dem Abbrechen und Erstehenlassen des Tempels »gedachten«, darf so aufgefasst werden. Das parallele Wort über den Einzug in Jerusalem (12_{16}) — auch hier das *ἐμνήσθησαν*! — wäre ebenfalls hierherzuziehen, bezöge sich hier die Erinnerung nicht auf einen Vorgang statt auf ein Wort Jesu. Vielleicht kann man mit diesem »Gedenken« auch die eigentümliche Formulierung in Zusammenhang bringen, die den Weissagungen Jesu einige Male gegeben wird. Über den Verrat des Judas heisst es 13_{19} (ganz ähnlich wie mit Bezug auf den Hingang Jesu 14_{29})[2]):

Jetzt sage ich es, bevor es geschieht, damit, wenn es geschieht, ihr glaubet, dass ich es bin.

Der zweite Punkt betrifft das Reden *ἐν παροιμίαις*. Es berührt ganz eigentümlich, was das Johannesevangelium darüber sagt.

Dies habe ich in Rätselbildern zu euch gesprochen (16_{25}), — wo sind denn die Rätselbilder, die Jesus gebraucht haben will?

Man verweist zur Erklärung des Wortes auf die (V. 23 f.) vorhergehende Bezeichnung Gottes als des Vaters[3]). Das ist höchst gezwungen; der Name Vater für Gott erscheint bei Johannes keineswegs als Bild. Dagegen lässt sich eine Beziehung auf das Wort V. 16:

1) Natürlich soll damit nicht gesagt sein, dass der Evangelist bei der Geistesbelehrung sich überhaupt nichts Bestimmtes denke. Er weiss so gut wie andere alte Christen, dass der Geist den Jüngern (und der Gemeinde) Erleuchtung zu Teil werden lässt.

2) S. dazu 16_{4}.

3) B. Weiss bei Meyer[8] z. St.

Ein wenig, und ihr seht mich nicht, und wieder ein wenig, und ihr werdet mich sehen,

kaum abweisen. Man muss freilich zugeben, dass der Gegensatz V. 25b:

es kommt die Stunde, wo ich offen vom Vater euch verkündigen werde,

nicht recht passt, da V. 16 vom Vater nicht die Rede war. Aber darum ist die Beziehung noch nicht unmöglich. Und sie ist wahrscheinlich, nicht nur weil die Verwunderung der Jünger V. 17 ff. so starken Ausdruck findet, sondern besonders, weil V. 28, wo nach dem Jüngerworte »offene« Rede vorliegt, dem V. 16 entspricht.

Aber ich meine allerdings nicht, dass damit der Inhalt von V. 25 erschöpft ist. Das Sicherste und zugleich die Hauptsache ist gerade, dass diese Erklärung über jedes einzelne Moment im Kontexte weit hinausgreift [1]). Es handelt sich um eine allgemeine Charakteristik der Art Jesu mit den Jüngern zu sprechen. Und man muss dabei nicht einmal ausschliesslich an den Cyklus der Abschiedsreden denken [2]).

Fraglich kann nur sein, ob der Evangelist wirkliche Rätselworte mitgeteilt zu haben meint. Es liesse sich darüber streiten, ob er nicht auch im andern Falle von Rätselrede sprechen könnte. Jedenfalls ist es unbestreitbar, dass das *λελάληκα ἐν παροιμίαις* thatsächlich doch keineswegs in der Luft steht [3]). Der Evangelist formt die Worte Jesu manchmal so, dass man merkt, der direkte, eigentliche Ausdruck ist vermieden, und irgend ein Moment, das das Fragen herausfordert, ist eingesetzt.

Das Beispiel, das der Text selbst bietet, zeigt das. In V. 16 ist nicht geradezu vom Sterben die Rede. Die pointierte Formulierung der beiden Glieder klingt nach einem Paradoxon. In der »offenen« Rede V. 28 fehlt das *μικρόν*, das die Jünger befremdet, es ist nicht mehr vom »Nichtsehen« die Rede, sondern vom Verlassen der Welt; vielleicht darf man auch sagen, der Gegensatz: vom Vater ausgegangen — in die Welt

---

1) Vgl. auch B. Weiss z. St. (S. 534 Anm.).

2) H. Holtzmann z. St.

3) Vgl. O. Holtzmann S. 135, dem ich freilich nicht in allem zustimme.

gekommen, die Welt verlassen — zum Vater gehen, ist als etwas besonders Klares empfunden.

Ein ähnliches Wort ist 13_{33}:

> Kindlein, noch ein wenig bin ich bei euch: ihr werdet mich suchen, und wie ich den Juden gesagt habe, wo ich hingehe, dahin könnt ihr nicht kommen, so sage ich jetzt auch euch.

Zu den Juden hat Jesus allerdings 7_{33} ($_{36}$) ebenso gesprochen. Der Hinweis darauf dürfte schon zeigen, dass der Evangelist auf die Fassung des Wortes Wert legt. Auch dies Wort hat etwas absichtlich Geheimnisvolles. Ebenso gewiss das Wort, das Philippus nicht begreift:

> Schon jetzt kennet ihr ihn (den Vater) und habt ihn gesehen;

und noch klarer die Weissagung vom Abbrechen und Aufrichten des Tempels (2_{19}); denn hier wird das Rätsel durch die Erläuterung des Evangelisten ausdrücklich markiert.

Man kann hier aber auch getrost manches Wort anziehen, das nicht zu den Jüngern geredet ist. Z. B. muss Johannes bei dem Spruche (12_{32}):

> Wenn ich erhöht werde von der Erde, so werde ich alle zu mir ziehen,

empfunden haben, dass die Rede figürlich sei. Denn er giebt wieder eine Deutung bei:

> Das sagte er aber, um anzudeuten, welches Todes er sterben werde.

Für uns gehört einige Anstrengung dazu, in solchen Worten etwas Rätselhaftes zu finden, sie sind uns in der Regel auf den ersten Blick durchsichtig. Aber darauf kommt gar nichts an. Ein Autor, der auch ein *ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα* unverständlich für die Jünger nennt (16_{17}), hat über Dunkelheit der Rede ohne Zweifel seine eigenen Begriffe, und die muss man ihm lassen. Es genügt also, dass er das Bewusstsein haben konnte, sein Jesus habe wirklich im Evangelium immer wieder geheimnisvolle, schwer deutbare Worte geredet.

Dies Bewusstsein war aber sicher nicht derart, dass er diese Worte scharf von andern unterschied, so dass man den Gedanken einer zwiefachen, einer offenen und einer rätselvollen Art der Aussprache durchführen könnte; kann doch sogar dieselbe

Wendung hier als verständlich, dort als undurchsichtig behandelt werden. Vielmehr ist für seine Empfindung die Dunkelheit, die er manchmal wirklich in den Reden Jesu auszuprägen sucht, ein allgemeines Prädikat der Sprechweise Jesu. Der amphibolische Charakter seiner Gedanken zeigt sich aber wieder darin, dass er ebensogut nach andern Worten sagen könnte, Jesus habe so deutlich, so klar gesprochen, dass jeder ihn habe verstehen müssen.

Die Vorstellung selbst, Jesus habe ἐν παροιμίαις geredet, hat der Autor überkommen; und man wird nicht zweifeln, dass sie die Fortführung des synoptischen λαλεῖν ἐν παραβολαῖς ist. Sie hat hier aber eine andere Beziehung gewonnen. Davon später.

Wenn die vertrauten Jünger Jesu diese Schwäche und Unfähigkeit im Begreifen zeigen, so können andere Personen der Erzählung, insbesondere die feindlichen Juden, Jesus unmöglich richtig verstehen. Das soll nicht heissen, dass der Evangelist ihnen aus diesem Grunde ein fortgesetztes Nicht- und Missverstehen Jesu zuschreibt. Ich stelle nur fest, dass er es thut. Welchen Sinn das hat, muss gerade gefragt werden.

Denn hier liegt die Sache viel weniger klar als bei den Jüngern. Bei diesen scheiden sich eben die zwei Perioden des Verständnisses. Der Eintritt der Verherrlichung macht die frühere Blindheit zu einem sinnvollen Gedanken. Bei den Juden fällt die Bedeutung dieses Wendepunktes fort. Der Gedanke an die Zukunft, an die Zeit nach Jesu Tode hat hier überhaupt keine wesentliche Bedeutung. Höchstens wird an das Gericht gedacht, das den Unglauben dann treffen soll. Die Voraussetzung ist aber natürlich, dass die Juden ihre alte Stellung Jesus gegenüber festhalten.

Tritt man von aussen an das Evangelium heran und betrachtet jene bekannten Missverständnisse isoliert, so wird man darin zunächst nur eine eigentümliche stilistische Manier wahrnehmen. Der Hauptzug ist dabei, dass was Jesus geistig und geistlich meint, buchstäblich genommen wird. Das Brot des Lebens wird von äusserer Speise verstanden, die Freiheit, die die Wahrheit bringt, im sozialen Sinne genommen (8_{33}), das ἄνωθεν γεννηθῆναι von einer eigentlichen Geburt, obgleich durch

das ἄνωθεν, das bei Johannes nur »von oben« heissen kann[1]), diese Auffassung schon abgeschnitten sein sollte. Auf diese Weise wird in den Gang der Reden Jesu eine Art Leben hineingebracht, das sich freilich dem ersten Blicke als ein blosses Scheinleben enthüllt. Denn die Entwicklung der Gedanken wird doch nur wenig durch die Einreden, die Jesus erfährt, bedingt; sehr häufig nimmt er einfach von ihnen keine Notiz und setzt den Gedankengang, in dem er begriffen war, ruhig fort, z. B. im Nikodemusgespräch. Aber das schliesst ja nicht aus, dass sie dem Evangelisten ein rhetorisches Mittel sind.

Aus der älteren Evangelienerzählung ist diese Form gewiss nicht erklärbar, obgleich die Deutung des Sauerteigs der Pharisäer bei Markus ein Missverständnis von demselben Schnitt ist, wie die bei Johannes. So könnte man fast auf den Gedanken geraten, der Autor habe nähere Bekanntschaft mit dialogischer Literatur gehabt, in der die Reden der Hauptperson durch thörichte Einwände der Nebenpersonen unterbrochen wurden.

Eine Manier ist ja nun zweifellos vorhanden. Aber dass sie keine blos stilistische Bedeutung hat, ist ebenso gewiss. Ihr Ursprung wird daher auch nicht in der Gewöhnung an eine literarische Form zu suchen sein. Offenbar dienen die Missverständnisse dem Evangelisten zur sachlichen Charakteristik. Dass der Unglaube der Juden darin zur Erscheinung kommt, wird man auch leicht zugeben. Aber genügt das? Sind es denn nur die Juden, die Jesus missverstehen? Muss nicht ein Zusammenhang bestehen zwischen diesen Zügen und dem, was der Evangelist über die mangelhafte Fassungskraft der Jünger sagt? Mit andern Worten: prägt sich nicht auch in ihnen das »Geheimnis« aus?

Ich möchte das in gewissem Sinne annehmen. Markus macht in Bezug auf die Belehrung Jesu einen bestimmten Unterschied

---

1) Die Antwort des Nikodemus 3_4, die Jesu Wort auf eine eigentliche Geburt bezieht, beweist keineswegs, dass ἄνωθεν »von Neuem« heisst oder auch nur doppelsinnig (H. Holtzmann z. St., O. Holtzmann S. 207) gemeint ist. Denn der Evangelist lässt Jesus auch sonst missverstanden werden, wo sein Wort zum Voraus schon das Missverständnis ausschliesst. An eigentliche Knechtschaft z. B. denken die Juden 8_{33}, obwohl Jesus gesagt hat: die Wahrheit wird euch befreien (8_{32}).

zwischen dem Volke und den Jüngern. Er prägt sich in dem Alleinsein Jesu mit den Jüngern aus, aber auch darin, dass bestimmte Themata dem Volke vorenthalten werden. Bei Johannes kann man diesen Unterschied nicht machen. Das Einzige, was man anführen kann, ist, dass zuletzt eine Belehrung der Jünger allein erfolgt. Hier kann ein Einfluss älterer Darstellungen vorliegen, überdies handelt es sich hier um Gedanken, die eben speziell die christliche Gemeinde und die Jünger als ihre Repräsentanten angehen. Im Übrigen spricht Jesus nach Form und Inhalt zu »den Juden« oder auch zu mehr neutralen Personen eigentlich ganz ebenso wie zu den Jüngern. Man denke nur an die Weissagungen von seinem Tode. In der Aufnahme der Belehrung ist aber ein prinzipieller Unterschied ebensowenig wahrzunehmen.

Kommt nun bei den Jüngern in der Art der Unterweisung wie in ihrer korrespondierenden Haltung eine Idee zum Vorschein, so scheint dieselbe Idee auch auf die Zeichnung des Verkehrs Jesu mit Anderen, insbesondere seinen Gegnern einzuwirken. D. h. es scheint der allgemeine Gedanke zu Grunde zu liegen, dass Jesus die übermenschliche Wahrheit, die er vom Himmel brachte, während seines Erdenlebens in einer geheimnisvollen, andeutenden Form verkündigte und deshalb unverstanden blieb.

Beispiele für den Gebrauch von dunklen Worten gegenüber den Juden wurden schon gestreift (7$_{33}$, 12$_{32}$). Aber geht nicht durch die meisten Reden Jesu etwas Figürliches, Mysteriöses? Jesus bedient sich wie absichtlich einer andeutenden, doppeldeutigen[1]), das Missverständnis geradezu provozierenden Ausdrucksweise. Man lese unter diesem Gesichtspunkte einen Abschnitt wie die Geschichte vom samaritanischen Weibe (c. 4) oder die Rede über das Brot des Lebens (c. 6). Liegt aber nicht selbst dort, wo es sich nicht um eigentliche Lehre handelt, dieselbe Erscheinung vor? In der Lazarusgeschichte z. B. sagt Jesus:

die Krankheit ist nicht zum Tode;

er denkt dabei an die Krankheit, die Jünger an die Genesung. Er spricht vom »Einschlafen« (*κοιμᾶσθαι*), sodass darunter der Schlaf und der Tod verstanden werden kann, vom Auferstehen des Toten, sodass bei Martha der Gedanke an die letzte Auf-

---

1) Das S. 199 Anm. 1 Gesagte nehme ich hiermit nicht zurück.

erstehung entsteht, während er selbst die gleich folgende Wunderthat im Auge hat[1]). So scheint sich das oben Gesagte noch zu erweitern. Jesus könnte im Rückblick auf seine ganze Lehre sagen, er habe ἐν παροιμίαις gesprochen.

Doch es drängen sich Erwägungen auf, die diese Deutung der Redeweise Jesu und der entsprechenden Missverständnisse durchkreuzen.

Dass die doppelsinnigen Wendungen meist sehr bald klar gestellt, die Missverständnisse durch weitere Erklärungen Jesu gelöst werden, beweist freilich nicht viel. Das bringt zum Teil schon der Gang der Erzählung mit sich, zum Teil ist eine Auflösung auch schon der Leser wegen am Platze. Denn Jesus redet im Evangelium, wenn er zu Freunden oder Gegnern spricht, doch auch immer zum Leser[2]).

Dagegen ist folgender Punkt von Wichtigkeit. Es ist doch keine Frage, dass Johannes bei den Gegnern Jesu, die ja in ihrer Haltung zugleich das christenhassende Judentum seiner Zeit repräsentieren, ganz andere Gründe für das Nichtverstehen Jesu wirksam denkt als bei den Jüngern oder sonstigen Anhängern. Er hat sich selbst 12_{37} ff. darüber näher ausgesprochen. Hier zitiert er das aus den Synoptikern bekannte Wort Jes. $6_{9.10}$. Sie glauben nicht, weil ihre Augen verblendet, weil sie verstockt sind. Dabei ist aber der Gedanke hinzuzunehmen: der Unglaube ist ihre Schuld, er ist Bosheit, sie **wollen** nicht den Willen dessen thun, der ihn gesandt hat (7_{17})[3]). Das alles

---

1) 11_{4}, $_{11}$ f., $_{23}$ ff.

2) Vielleicht darf man es so verstehen, dass in der oben besprochenen Stelle 16_{16-33} die Jünger schliesslich (V. 28) einen Ausspruch Jesu zu hören bekommen, in dem das Rätsel verschwunden ist. Oder will der Verfasser nur in einer Art ästhetischer Absicht am Ende der Reden das Nichtverstehen zu einem Abschluss bringen?

3) Es ist merkwürdig, dass man diesem Worte unter dem Drucke einer bekannten systematischen Verwendung noch immer einen Sinn abgewinnt, an den der Evangelist gar nicht gedacht hat. Man findet 7_{17} einen »erkenntnis-theoretischen« Grundsatz, der die sonstige johanneische Voraussetzung vom Primat der Erkenntnis durchbreche. Der Evangelist soll sagen: wer sich von der Wahrheit der Lehre Christi überzeugen wolle, der müsse vom sittlichen Gebiete ausgehen, mit dem Thun des göttlichen Willens den Anfang machen. Vgl. H. Holtzmann HC zu Joh.^{3} S. 13. 18, Neutest. Theol. II S. 363, J. Weiss, Nachfolge

zeigt sich natürlich auch in ihrem Nichtverstehen und Falschverstehen. Dann aber entsteht die Frage: sollen die missverständlichen, andeutenden Worte Jesu wirklich das Geheimnisvolle seiner Lehre kennzeichnen, oder sind sie dem Evangelisten nur das Mittel, die Missverständnisse hervorzurufen, d. h. die Blindheit und Thorheit der Juden zu schildern?

Man hat in der That den Eindruck, dass auf das Zweite der Schwerpunkt fällt, aber der erste Gesichtspunkt ist damit nicht ausgeschlossen, und auch er dürfte doch vorhanden sein. Halten wir uns an ein vergleichsweise deutliches Beispiel. Ist das Wort 13_{33} zu den Jüngern als *παροιμία* geredet, weshalb soll es den Juden gegenüber 7_{33} f. (vgl. 8_{21}) keine *παροιμία* sein? Äusserlich lassen sich die beiden Gesichtspunkte nicht scheiden.

Übrigens meine ich nicht, dass Johannes der Belehrung Jesu hier den Rätselcharakter giebt, um ihm die Absicht beizulegen, zeitweilig seine Gedanken noch zurückzuhalten. Das passt wohl den Jüngern, aber nicht den Juden gegenüber. Vielmehr wird nur daran gedacht werden dürfen, dass das Rätsel ein Ausdruck für die Höhe und Tiefe seiner Lehre ist. Es entspricht dem erhabenen Charakter der göttlichen Wahrheit, dass sie in geheimnisvollen, schwer verständlichen Worten kund wird.

Um das Ganze zu verstehen, ist freilich noch Anderes zu bedenken. Wie schon gesagt, hat es für den Evangelisten doch auch wieder die höchste Bedeutung, Jesus seine Lehre und seine Ansprüche mit grösster Klarheit aussprechen zu lassen. Im Streite mit den Juden muss ihn aber noch etwas Besonderes dazu treiben. Jesus selbst sagt 15_{22} (vgl. V. 24):

> Wäre ich nicht gekommen und hätte zu ihnen geredet, so hätten sie keine Sünde.

Der Unglaube der Juden, ihr böser Wille wird gerade dann recht offenbar, wenn sie auch seine deutlichen, unverblümten Ansprüche bezweifeln, abweisen und missverstehen. Denn miss-

---

Christi S. 52 f. Als ob den Evangelisten das Problem von der Vergewisserung der religiösen Wahrheit beschäftigte! Er sagt einfach: bei den Gegnern der Lehre Jesu, die seine Lehre nicht als göttlich anerkennen, liege der Grund nur darin, dass sie eben Gott ungehorsam seien, bösen Willen haben. Demnach liegt auch kein Grund vor, in diesem Worte »synoptischen Klang« wahrzunehmen.

verstanden wird Jesus doch auch, wo man etwas absichtlich Rätselhaftes in seine Ausdrücke schwer hineinlegen kann. Der Ausdruck ὁ πέμψας με für Gott ist bei Johannes so gewöhnlich, erscheint überall so sehr als ein festes Element seiner Lehrsprache, dass er nicht wohl auf das Missverständnis berechnet sein kann. Trotzdem wird gelegentlich (8 26) nach dieser Wendung versichert:

> sie begriffen nicht, dass er von seinem Vater zu ihnen sprach.

Ebenso wird das ἐλευθεροῦν im geistigen Sinne (8 32) als ein terminus zu betrachten sein, der nicht erst um des Missverständnisses oder des Rätsels willen gebildet worden ist.

So kommen wir hier zu einem Eindruck, der dem früheren gerade entgegengesetzt ist. Auch dies hat aber seine Vernunft. Je greller die Sonne scheint, um so deutlicher wird, wie blind das Auge ist, das von keinem ihrer Strahlen getroffen wird.

Die Sache ist ungemein schwer zu greifen und auf Formeln zu bringen. Wie mir scheint, wird man aber der Sprache des Evangeliums nur gerecht, wenn man allen diesen so verschiedenen Motiven, obwohl sie an der einzelnen Stelle gar nicht immer sichtbar hervortreten, ihr Recht lässt; untergeordnete Motive kommen dabei noch hinzu. Damit ist schon gesagt, dass die Vorstellung, Jesus habe die Wahrheit in dunkler Form gebracht, gewiss nicht voll, nicht ungebrochen, nicht als klar gefasster Gedanke zur Erscheinung kommt. Aber dass er nachwirkt, einwirkt auf das Ganze, neben anderem ein farbegebendes Moment der Gesamtdarstellung bildet, lässt sich schwerlich leugnen.

Ich ziehe die Summe aus den vorangehenden Untersuchungen.

Das Johannesevangelium zeigt eine Anschauung, die sich mit der des Markus nahe berührt, und bietet somit auch einige Bestätigung für unsere Interpretation des Markus. Ihre Bedeutung für das Evangelium darf zwar nicht überschätzt werden, aber sie **hat** doch eine wesentliche Bedeutung. Aus den polemisch-apologetischen und dogmatischen Tendenzen des Autors lässt sie sich auf keinen Fall begreifen. Dass er sie von sich aus gebildet hätte, ist daher ganz unmöglich. Ebenso undenkbar scheint es, dass der blosse Einfluss des Markus oder

der anderen Synoptiker sie erzeugt hätte. Denn die blosse Verwandtschaft der allgemeinen Gedanken macht eine literarische Entlehnung noch gar nicht wahrscheinlich. Vielmehr müssten gerade die eigentümlichen Formen, in denen sie bei Markus oder seinen Nachfolgern auftreten, herübergenommen sein. Das ist nicht der Fall oder höchstens in ganz eingeschränktem Sinne.

Doch es muss näher bestimmt werden, wie weit die Übereinstimmung mit Markus reicht.

Gemeinsam ist beiden Schriftstellern jedenfalls der Gedanke, dass die Auferstehung für die Jünger zwei Zeiten scheidet, die Zeit der Blindheit und die der Vollerkenntnis.

Ferner hält Jesus seine Lehre auch bei Johannes in gewissem Sinne im Verborgenen, oder er teilt sie in einer Weise mit, die die Hörer hindert, sie zu erfassen. Das ist aber allerdings nicht mehr die Anschauung vom geheimen Messias im Sinne des Markus, vom Messias, der sich selbst verbirgt. Diese ist vielmehr m. E. verschwunden, wie denn der johanneische Christus gerade von vornherein offen mit dem Anspruch auftritt, Gottes Sohn zu sein. Dagegen wird das, was hierher gehört, auf den Einfluss zurückzuführen sein, den die besondere Vorstellung vom Reden Jesu in Parabeln geübt hat. Denn sie wirkt freilich bei Johannes deutlich und kräftig nach, und es ist dabei gleichgiltig, dass das Wort *παροιμία* nur selten gebraucht wird.

Diese Vorstellung ist nun aber anders und enger mit der Vorstellung von der Unfähigkeit der Jünger verbunden als bei Markus. Nach der synoptischen Überlieferung werden die Parabeln den Jüngern gedeutet; nur für das Volk bleiben sie »Parabeln«. Bei Johannes ist der Rätselcharakter der Rede Jesu gerade auf die Jünger in besonderm Sinne berechnet. So bildet er geradezu die Ergänzung zu dem Gedanken der Jüngerschwachheit und in gewissem Sinne seine Motivierung. Dass Jesus einstweilen nicht begriffen wird, ist naturgemäss; denn er hat dunkle Rede gebraucht. Die »offene« Rede wird später Verständnis finden. Freilich das Umgekehrte ist auch richtig: Jesus unterlässt die offene Belehrung, weil er liebe- und nachsichtsvolle Rücksicht auf die Schwachheit der Jünger nimmt. In beidem zeigt sich zugleich, dass die Ansicht von den Jüngern selbst nicht die Härte hat, die ihr bei Markus eignet.

Die Vorstellung der Parabelrede selbst hat aber eine innere Umwandlung erfahren. Aus der Anschauung, dass Jesus einen bestimmten Teil seiner Reden, eben die bekannten παραβολαί, gesprochen habe, um seine Lehre in Dunkel zu hüllen, ist der Gedanke geworden, dass er seinen Jüngern gegenüber und sonst dunkel in seiner Lehre gewesen sei. Aus dem Subjekte, von dem die Synoptiker ihre Aussage machen, — der wirklichen Gleichnisrede Jesu — ist bei Johannes s. z. s. ein Prädikat geworden, ein Charakterzug seiner irdischen Redeweise überhaupt. Natürlich vermag auch Johannes bei παροιμία an eigentliche Gleichnisrede zu denken. Nach dem Bilde vom Hirten und den Schafen wird zur Einleitung der Deutung (10 $_6$) bemerkt:

> Dieses Gleichnis sprach Jesus zu ihnen; jene aber begriffen nicht, was das bedeute, was er zu ihnen sagte.

Aber die Beziehung der dunklen Rede auf solche Gebilde, wie man sie sonst unter den παραβολαί oder παροιμίαι vorstellt, hat sich doch ganz gelockert. Für den Evangelisten würde Jesus ἐν παροιμίαις reden, auch wenn Derartiges gar nicht existierte. Der Ausgangspunkt der Vorstellung ist also so gut wie vergessen.

Wenn wir nun das Recht haben, diese Vorstellung auch dort zu finden, wo die Jünger nicht in Frage kommen, so könnte man meinen, ursprünglich sei doch nur an die Jünger gedacht, die allgemeinere Vorstellung sei erst eine Erweiterung. Ich glaube vielmehr, sie wird das prius sein. Der ursprüngliche Gedanke war: Jesus redete auf Erden in Rätselworten. Dieser Gedanke bleibt aber da, wo es sich nicht um das spezielle Jüngerpublikum handelt, vergleichsweise unbestimmt und unwichtig, weil entgegengesetzte Motive ihn zurückdrängen, oder er erscheint nur als ein Mittel, den erhabenen, transzendenten Charakter der Lehre Jesu fühlbar zu machen. Dagegen erhält er seine scharfe Ausprägung bei der Schilderung der Jüngerbelehrung. Und zwar deshalb, weil er hier auf die andere Vorstellung der Tradition trifft, dass die Jünger Jesus vor seinem Tode nicht zu verstehen vermochten. Diese Vorstellung hat ihn an sich gezogen, sich mit ihm verbunden und ihm dadurch erst den eigentlichen Halt gegeben.

Man kann diese johanneische Auffassung leicht als eine Umbildung der synoptischen Parabeltheorie verstehen. Die

spezielle Beziehung der Parabeln auf das Volk, wie sie die Synoptiker annehmen, wäre dann in der Folge undeutlich geworden oder in Wegfall gekommen. Indessen muss man wohl mit der Möglichkeit rechnen, dass die Vorstellung vom Reden in Parabeln auch früher schon ohne die Betonung des Volkes bedeutungsvoll gewesen ist. Die johanneische Anschauung könnte dann auch unmittelbar mit einer Form des Gedankens in Kontinuität stehen, die noch hinter der synoptischen Auffassung läge.

Noch eins scheint mir für Johannes bemerkenswert. Es fällt auf, dass nicht blos Worte Jesu, sondern auch Vorgänge seiner Geschichte wie der Einzug in Jerusalem (12 16) oder das Fusswaschen (13 7) in ihrer höheren Bedeutung den Jüngern dunkel bleiben. In gewissem Sinne ist das ja auch schon bei Markus der Fall. Man darf an Jesu Leiden, Tod und Auferstehung denken. Die Verständnislosigkeit der Jünger wird zwar zunächst der Belehrung gegenüber gekennzeichnet, die Jesus von diesen Dingen giebt, aber darin liegt ja, dass ihnen die Thatsachen selbst unverständlich sind. Doch bleibe Markus hier aus dem Spiele, da seine Voraussetzungen zum Teil etwas anders sind. Bei Johannes ist die Erscheinung jedenfalls leicht zu begreifen. Das Nichtverstehen der Worte Jesu ist natürlich das Erste. Aber die Geschichte Jesu ist den Worten in gewisser Hinsicht so verwandt, dass die scharfe Grenzlinie schwindet. Die Vorgänge bedeuten etwas, und insofern treten sie mit den Worten auf eine Linie, sie sind Lehre wie diese. Es ist daher ganz natürlich, dass die, die sie erleben, sich ihnen gegenüber ebenso verhalten wie den Reden Jesu gegenüber.

Sehen wir von den Besonderheiten des Johannes ab, so ergiebt sich, dass er in seiner Anschauung von den Jüngern dem Markus teilweise näher steht als Matthaeus, der die Auffassung des Markus verwischt, und selbst als Lukas, der sie wesentlich einschränkt. Dies Zusammentreffen ist gerade darum wertvoll, weil Markus und Johannes zwei ziemlich weit auseinander liegende Zeugen sind, und weil die Charakteristik der Jünger bei Johannes aus Markus nicht verständlich wird, jedenfalls nicht aus Markus allein. Es beweist, dass es sich hier um Gedanken handelt, die in weiteren Kreisen der Kirche lebendig gewesen sind.

DRITTER ABSCHNITT

Geschichtliche Beleuchtung

Wir müssen die Idee der geheimen Messianität geschichtlich zu begreifen suchen. Denn bis jetzt ist sie selber für uns noch ein Geheimnis. Und ein Geheimnis, das sich auf den ersten raschen Blick kaum enthüllen wird. Was hat es für einen Sinn, dass man auf den Gedanken verfällt, Jesus habe bis zur Auferstehung nicht erkannt sein wollen und sei thatsächlich selbst von seinen vertrauten Jüngern nicht erkannt worden? Man sucht nach einem dogmatischen Interesse, das einen solchen Gedanken erzeugen könnte, man fragt etwa nach dem Zwecke, den man Jesus zuschrieb, wenn man sich sein Verhalten so dachte, wie es hier geschieht; aber auf diesem Wege findet man keine Antwort.

Wir betreten überhaupt ein dunkles Gebiet, wenn wir nach dem geschichtlichen Zusammenhange fragen, in dem die Anschauung entstanden ist.

Wer da meint, er könne unter den messianischen Daten der Evangelien dies oder jenes, was ihm zusagt oder imponiert, ohne Prüfung als richtig hinnehmen, danach die andern Züge beurteilen und das Gesamtbild entwerfen, hat wenigstens eine gewisse Basis für die Untersuchung. Ich vermag mich diesem Verfahren nicht anzuschliessen. Die Frage, ob Jesus sich überhaupt für den Messias gehalten und als solchen kund gegeben hat, ist bisher nicht sicher beantwortet worden. Die blosse Berufung auf die Fülle des messianischen Stoffes in den Evangelien oder auf einzelne in sich selbst vielleicht unbedenk-

liche Geschichten erledigt die Sache ebensowenig wie ein aprioristischer Zweifel. J. Weiss hat zwar kürzlich, im Sinne Vieler, gesagt[1]), kein Sachkundiger, der vor der Überlieferung Respekt habe, werde wagen, das fortdauernde »Messiasbewusstsein« Jesu in Zweifel zu ziehen. Aber es handelt sich gerade darum, wie die Überlieferung beschaffen ist, ob sie Respekt verdient oder nicht. Klar ist nur das Eine: wenn Jesus sich wirklich als Messias gewusst und bezeichnet hat, so ist die echte Überlieferung so sehr mit später zugewachsener verflochten, dass sie nicht ganz leicht zu erkennen ist. Das ist schon durch die obigen Untersuchungen genügend bewiesen.

Wir können hier lediglich fragen, ob sich nicht aus der ermittelten Anschauung selbst folgerungsweise bestimmte Erkenntnisse ableiten lassen, die sie beleuchten; und ob nicht andere deutliche Anschauungen aufzufinden sind, mit denen wir sie geschichtlich verknüpfen können.

Dabei sind wir zunächst ganz auf die Daten des Markus gestellt. Aber es wurde schon bemerkt, dass Markus sich diese Anschauung nicht ausgedacht hat. Wie eng oder wie weit das Gebiet war, auf dem sie zu Hause war, bleibt dunkel; doch eine Geschichte hat sie vor Markus zweifellos gehabt. Wir haben darum auch damit zu rechnen, dass sie in der Erzählung vom Leben Jesu nicht überall in den konkreten Formen existiert hat, die Markus uns zeigt.

Ich habe durchweg zwei Gedanken auseinandergehalten: 1) Jesus hat bis zur Auferstehung seine Messianität und Gottessohnschaft verborgen; 2) von den Jüngern wurde er vor diesem Momente nicht begriffen. Für die jetzige Untersuchung ist es besonders wichtig, diesen Unterschied in aller Strenge aufrecht zu erhalten.

Es ist nämlich sofort klar, dass keiner der beiden Gedanken unmittelbar aus dem andern folgt. Der erste Gedanke enthält den zweiten nicht: d. h. aus der Geheimhaltung der Messianität ergiebt sich nicht, dass die Jünger Jesus nicht verstehen. Sonst müsste er sich vor ihnen auch verhüllen. Der zweite Gedanke führt aber auch nicht notwendig auf den

---

1) J. Weiss, Jesu Predigt vom Reiche Gottes S. 157.

ersten. Denn wenn es der Verständnislosigkeit der Jünger nichts abbricht, dass er sich ihnen offenbart, so könnte er überhaupt unerkannt bleiben, ohne sich geheim zu halten.

Hiernach entsteht die Vermutung, dass beide Gedanken irgendwie einen verschiedenen Ursprung haben. Gleichwohl ist ihre Verwandtschaft gross genug, um es wieder für unwahrscheinlich zu halten, dass sie ihrer Entstehung nach gar nichts mit einander zu thun haben sollten.

1.

Das Verbergen der Messianität bis zur Auferstehung.

Von vornherein will ich eine Vorstellung zurückweisen, die sich bei der Untersuchung dieser Idee vielleicht einstellen könnte.

In verschiedenen Wendungen begegnete uns der Gedanke einer geheimen Belehrung. Und insofern liesse sich mit einem gewissen Rechte alles darunter befassen, als die Messianität oder Gottessohnschaft Jesu, die dem Volke verborgen wird, geradezu als der Inbegriff der christlichen Lehre gelten kann, wie ein Markus sie denkt. Damit wären dann Vorstellungen nahegelegt, wie sie der Begriff »Geheimlehre« in der Dogmengeschichte erweckt. Dies Prädikat hat immer wieder dazu gedient, eine bestimmte Lehre als die wahre zu legitimieren. Es bedarf keiner Überlegung, um zu sehen, dass eine solche Tendenz nicht der Ausgangspunkt unseres Gedankens sein kann. Wo der Titel Geheimlehre eine Beglaubigung bedeutet, pflegt es sich um die Empfehlung einer neuen Lehre neben einer bekannten und anerkannten zu handeln. Bei Markus steht neben der geheimen Lehre keine öffentliche Lehre mit anderem Inhalt. Dies genügt schon, um den Gedanken abzuweisen.

Aber wo muss nun bei dem Versuche einer Erklärung der Hebel angesetzt werden? Wir haben den Gedanken des Geheimnisses, deutlicher der Geheimhaltung in mehreren Formen gefunden. Hier lassen sich drei Hauptvorstellungen unterscheiden:

Jesus verbirgt sein Wesen oder seine Messianität.

Er verhüllt seine Lehre durch Parabelrede.

Er hält seine Lehre geheim (ohne nähere Bestimmung). Ich nehme an, dass diese Vorstellungen zusammenhängen. Dann wird vor allem Weiteren zu fragen sein, welches die Grundvorstellung ist, auf die sich die eigentliche Erklärung zu richten hat.

Deutlich scheint mir da zu sein, dass die Vorstellung der geheimen Lehre im unbestimmten Sinne nicht als der Ausgangspunkt des Ganzen gedacht werden kann. Im Markus tritt sie jedenfalls sehr zurück, abgesehen von der besonderen Vorstellung der geheimnisvollen Weissagung des künftigen Geschickes Jesu, aus der man das Übrige nicht wird ableiten wollen. Vor allem aber ist es schwer zu begreifen, wie von hier aus die bestimmte Vorstellung vom Geheimnis der Person Jesu entstanden sein sollte. Ist diese dagegen das prius, so ist der Weg zum Geheimnis der Lehre leicht, sobald die Lehre auch als eine Funktion des Messias betrachtet wurde.

Immerhin ist es aber der Erwägung wert, ob nicht die Parabeltheorie die Grundlage der ganzen Anschauung ist. Der Vorteil dieser Erklärung läge darin, dass wir sofort einen konkreten Anlass für die Bildung des Gedankens hätten. Dass Jesus in Parabeln gelehrt hatte, war in der Überlieferung gegeben; dass er die Sprache der Parabeln wählte, um seine Gedanken zu verbergen, war nach der Bedeutung von παραβολή ein fast aufgenötigter Gedanke.

Von der fertigen Parabeltheorie aus müssten wir uns dann etwa folgenden Gedankengang vorstellen: Jesus hat sich dem Volke durch dunkle Rede verschlossen. Natürlich hat er dabei die Hauptsache nicht ausgenommen, die Messianität. Also hat er dem Volke verborgen, dass er der Messias sei. Also hat er verboten, darüber zu sprechen, sobald er als Messias bezeichnet wurde.

Niemand wird an diesen Gedankengang glauben, und nicht nur darum, weil er keine Notwendigkeit hat. Bei Markus geht die Parabeltheorie wohl in gewissem Sinne neben den einzelnen Gleichnissen her, aber der Gedanke der verhüllenden Rede ist doch von den konkreten Gebilden der Gleichnisse keineswegs abgelöst. Sollen wir nun annehmen, dass vor Markus diese Ablösung sich längst vollzogen habe, und dass neben dem gänzlich

umgewandelten Gedanken sich andrerseits die ursprüngliche Theorie in ihrer ersten Gestalt bei ihm darstelle? Unmöglich sind solche Entwicklungen ja keineswegs. Indessen es müssen bessere Gründe vorhanden sein als hier, wenn wir mit ihnen rechnen sollen; und der Weg, den hier die Vorstellung durchlaufen haben müsste, bis sie ihre konkrete Gestalt bei Markus erreicht hätte — für ihn müssen die Verbote als der Hauptpunkt gelten —, ist denn doch sehr weit. Dazu noch eins. Bei den Verboten ist, wenn wir recht gesehen haben, der Gedanke an den Zeitpunkt der Auferstehung wesentlich. Die Bedeutung dieses Zeitpunktes kann von der Parabelanschauung aus nicht begriffen werden [1].

Demnach betrachte ich als den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung die messianische Selbstverhüllung Jesu im nächsten und engsten Sinne des Wortes.

Hier kann nun die Vermutung auftauchen, dass eine messianische Vorstellung des Judentums die Erklärung liefere.

Auch auf jüdischem Boden begegnet uns der Gedanke, dass der Messias eine Zeit lang verborgen existiert, und zwar nicht blos im Himmel, was hier ja nichts bedeuten würde, sondern auf Erden. Haben wir hier den Vorgänger des christlichen Gedankens bei Markus? Auch wenn volle Identität der Vorstellungen nicht vorhanden wäre, könnte es wichtig sein, dass das Judentum eine solche Vorstellungsform geschaffen hätte. Das Entstehen einer Idee wird leichter begreiflich, wenn eine Form für ihren Inhalt schon fertig vorliegt.

Der verborgene Messias des Judentums.

Wir finden den Gedanken [2] in deutlicher Prägung bei Justin. Der Jude Trypho sagt im Dialoge c. 8:

> (Der) Christus [aber], wenn er auch (schon) geboren ist und irgend wo lebt (*καὶ ἔστι που*), ist unbekannt und

1) Diese Erwägungen stützen auch das oben S. 62f. Gesagte.

2) Vgl. zum Folgenden Gfrörer, Jahrhundert des Heils II S. 223 ff., Lücke zu Joh. 7_{27}, Schürer, Gesch. des jüd. Volkes[3] II, S. 531 f. (= [2]II S. 447 f.), Dalman, I S. 247, 107.

> kennt sich auch selbst noch nicht, hat auch noch keinerlei Macht, bis dass Elias gekommen ist, ihn gesalbt [1]) und allen offenbar gemacht hat.

Ebenso giebt Justin c. 110 als jüdische Vorstellung an: auch wenn der Messias gekommen sei, wisse man doch nicht, wer er sei, vielmehr erfahre man es erst, wenn er offenbar werde und in Herrlichkeit erscheine (*ὅταν ἐμφανὴς καὶ ἔνδοξος γένηται*).

Diese Anschauung tritt bei Justin der christlichen Behauptung gegenüber, dass der Messias schon gekommen sei. Das Judentum kann die Möglichkeit zugeben, dass er bereits geboren ist, aber es legt dem nicht die Bedeutung bei wie die Christen, und eigentlich überhaupt keine Bedeutung; denn es kann mit dieser leeren Möglichkeit nichts anfangen. Die Erfüllung der Hoffnung beginnt doch erst mit dem Augenblicke, wo er in Glanz und Herrschermacht hervortritt; oder mit der Ankunft des Elias, die das Kennzeichen ist, dass er selbst erscheint.

Eine verwandte Vorstellung setzt das Johannesevangelium voraus, wenn die Juden 7 27 sagen:

> wenn der Christus kommt, so weiss niemand, von wannen er ist;

die Verborgenheit seiner Herkunft erscheint als ein Kennzeichen des Messias. Verwandt ist auch das rabbinische Theologumenon, dass der Messias, nachdem er geboren ist, zunächst wieder entrückt wird, ehe er als Messias auftritt [2]).

Wie alt die von Justin bezeugte Vorstellung ist, wissen wir nicht. Man darf nicht vergessen, dass gerade die Existenz eines christlichen Messiasglaubens die jüdische Gelehrsamkeit und Spekulation über den Messias sehr stark belebt haben wird. Das ist eine Warnung, solche Vorstellungen unbesehens in die vorchristliche Zeit zu schieben. Aber es mag sein, dass diese schon da war, als Markus schrieb. Es mag auch sein, dass sie weiteren christlichen Kreisen vór Markus bekannt war, wiewohl sie eher nach einer gelehrten Tiftelei aussieht als nach einer populär-jüdischen Anschauung. An irgend einen Zu-

---

1) Vgl. Dial. c. 49. Der Jude sagt: *ἐκ δὲ τοῦ μηδὲ Ἡλίαν ἐληλυθέναι οὐδὲ τοῦτον* (Jesus) *ἀποφαίνομαι εἶναι* (sc. der Christus).

2) S. Dalman a. a. O.

sammenhang mit dem christlichen Gedanken der verborgenen Messianität vermag ich selbst unter diesen Voraussetzungen nicht zu glauben. Denn diese Anschauung ist von ihm zu verschieden.

Misslich ist schon, dass man eine andere Gestalt des christlichen Analogons erwarten sollte: eine Verborgenheit nur vor der Taufe durch Johannes als den Elias, der zum Messias Jesus gehört. Jedoch braucht der Gedanke an die Salbung und Kundmachung durch Elias nicht durchaus als notwendiger Zug der jüdischen Vorstellung zu gelten, sie könnte auch ohne ihn existiert haben. Entscheidend aber ist, dass die Verborgenheit hier und dort etwas ganz Verschiedenes bedeutet. Bei Markus verhüllt der Messias absichtlich die Würde, deren er sich bewusst ist, er verhüllt auch sein Wirken, das dieser Würde entspricht. Bei Justin handelt es sich nur um ein inhaltloses Da-sein des Messias vor seinem Auftreten. Er ist unbekannt, das bedeutet lediglich: er ist zunächst nur »ein Mensch von Menschen her«[1]), von dem man nichts weiss. Nicht einmal er selbst, wird charakteristisch hinzugefügt, weiss von seiner Bestimmung. M. a. W. diese Idee ist nichts weiter als der Schatten der wichtigeren Vorstellung von einem unberechenbaren, plötzlichen Erscheinen des Messias in Herrlichkeit. Und es ist allerdings nicht unwahrscheinlich, dass sie nur entstanden ist, weil einerseits dieses plötzliche Erscheinen feststand, andrerseits das messianische Dogma aufgekommen war, der Messias werde als Kind in Betlehem geboren werden[2]). Sie würde dann die Verbindung und den Ausgleich beider Gedanken darstellen. Ich vermag nicht zu sehen, wie man die Markusanschauung von hier aus irgendwie erklären will.

Dagegen giebt es nun eine christliche Anschauung, deren nahe Verwandtschaft mit der unsern sich kaum in Abrede stellen lässt: es ist der Gedanke, dass Jesus erst mit der Auferstehung zum Messias wird.

Der Vergleich drängt sich einmal deshalb auf, weil die Auferstehung in beiden Fällen das massgebende Datum ist. Sodann aber ist die Betrachtung des irdischen Lebens Jesu in

1) Dial. c. 49.
2) S. Schürer a. a. O.

ihrer negativen Art nah verwandt: das eine Mal muss man die Folgerung bilden: Jesus war während seiner irdischen Wirksamkeit noch nicht der Messias, das andere Mal heisst es: er wollte es noch nicht sein, und er galt noch nicht als solcher. Demgemäss ist die Auferstehung hier die Offenbarung, dort die Realisierung der Messianität. In der That, der Eindruck, dass diese Gedanken zusammenhängen, ist von vornherein stark.

Der Punkt erfordert eine eingehende Betrachtung. Es sei gestattet, die Vorstellung, dass Jesus erst nach seinem irdischen Leben Messias wird[1]), kurzweg mit dem Ausdruck »zukünftige Messianität« zu bezeichnen.

Der geheime und der zukünftige Messias.

Petrus sagt in seiner Pfingstpredigt (Act. 2_{36}), dass Gott den Jesus, den die Juden kreuzigten, zum Herrn und zum Christus gemacht habe; hinzugedacht ist dabei: durch die Auferweckung. Dies Wort würde ganz allein beweisen, dass es im Urchristentum eine Anschauung gegeben hat, nach der Jesus in seinem irdischen Leben nicht der Messias war. Ich vermeide den Ausdruck: noch nicht der ganze Messias. Im irdischen Leben fehlt Jesus allerdings nur eins, um der Messias zu sein: die Herrscherwürde und -macht. Aber dies Eine ist das Ganze, es macht eben den Begriff des Messias aus, sowie ihn das Christentum vom Judentum überkommen hat. Die Auferstehung hat erwiesen, dass Jesus diese Würde und Macht nunmehr erlangt hat; und nicht blos erwiesen, sondern bewirkt. Von nun an kann man also des Messias warten; vorhanden ist er, so kann er kommen.

Mit Recht weist man darauf hin, dass Paulus eine analoge Anschauung verrät. »Kraft der Auferstehung von den Toten« ist Jesus »eingesetzt zum Sohne Gottes in Macht« (Röm. 1_{4}).

1) Es ist ein Verdienst von J. Weiss, diese Auffassung von der Messianität besonders kräftig vertreten zu haben. S. Nachfolge Christi S. 59ff., Predigt J. vom Reiche Gottes S. 158f., auch Komm. zu Lukas S. 637f. (zu Luk. 22_{66}ff.). Vgl. ferner Brandt, Die evang. Gesch. und der Ursprung des Christentums S. 478 (Anm.), Dalman I S. 259, auch Wellhausen, Israelit. und jüd. Geschichte 1. Ausg. S. 318, 4. Ausg. (1901) S. 391, Holtzmann, Neutest. Theol. I S. 361, Jülicher, Gleichnisreden II S. 473.

Es ist gleichgiltig, ob Paulus auch den irdischen Jesus Sohn Gottes nennen konnte. Das käme dann nur daher, dass er im vorirdischen Dasein die Sohnschaft, das *εἶναι ἴσα θεῷ* besass. In Wahrheit hat der Menschgewordene sich ja gerade des Daseins entäussert, das den Sohn Gottes kennzeichnet[1]). Und so wird er auch nach Paulus durch die Auferstehung etwas, was er als Mensch in keinem Sinne war. Deutlich sagt das auch die bekannte Stelle des Philipperbriefs (2 6 ff.). Das menschliche Sein, in dem Jesus aller Würde und Hoheit, die ihm zustände, baar und leer ist, wird aufgehoben durch die Erhöhung, und damit empfängt er den Namen über alle Namen, den Herrnnamen, mit dem Namen aber natürlich die Sache, die Herrschaft über alle und über alles.

Bedeutsam ist ferner die Art, wie das Neue Testament von seiner dereinstigen Erscheinung redet. Wir hören nicht von seinem Wiederkommen, sondern nur von seinem Kommen. In allen eschatologischen Reden der Evangelien wird vom Christus nicht anders gesprochen wie vom erwarteten Reiche: der terminus ist *ἔρχεσθαι*[2]). *Παρουσία* ferner heisst nicht Wiederkunft, sondern stets Ankunft: man sollte die falsche Übersetzung[3]) streng vermeiden, um nicht eine wichtige Eigentümlichkeit der neutestamentlichen Sprache zu verwischen. Der ganze Sprachgebrauch ruht offenbar auf der Vorstellung, dass die »Wiederkunft« die erste und einzige messianische Erscheinung ist. Jesus ist dagewesen, aber der Messias kommt doch erst. Dass er aber erst bei der Ankunft Messias wird, ist damit nicht gesagt. Er ist es seit der Auferstehung.

Es ist nützlich der Veränderung zu gedenken, die hier die Folgezeit bringt. Justin unterscheidet schon überall eine *πρώτη* und *δευτέρα παρουσία* Christi, die eine ist *ἄδοξος*, die andere *ἔνδοξος*[4]). Gerade die doppelte Ankunft ist eine christliche Unterscheidungslehre gegenüber dem Judentum. Natürlich wird

---

1) Die Sohnschaft im wahren Sinne hängt auch für die Christen an dem Verlassen des Fleischeslebens (Röm. 8 23). Erst damit werden sie dem »Bilde des Sohnes«, d. h. seiner Seinsweise gleich gestaltet (8 29).

2) Luk. 17 30: *ἀποκαλύπτεσθαι*.

3) Auch bei der *παρουσία* des Antichrists 2. Thess. 2 8 f. hat sie Unheil gestiftet.

4) Dial. c. 49.

sie auch bereits in der Schrift gefunden: die beiden Böcke Lev. 16 sind der Typus der beiden *παρουσίαι* [1]). Aber auch schon bei Ignatius wird der neue Sprachgebrauch bemerklich, unter der *παρουσία τοῦ σωτῆρος* wird [2]) die Erscheinung im Fleische verstanden [3]).

Diese Veränderungen der Terminologie sind charakteristisch. Indessen deckt sich die Sache nicht immer ganz mit der Terminologie; die Terminologie hinkt etwas hinterdrein, auf die Sache aber kommt es an. Diese ist nun doch z. B. im Johannesevangelium bereits völlig da. Hier ist Jesus offenbar in seinem geschichtlichen Leben bereits der Messias. Mag das einstige Kommen [4]) Christi bedeuten, was es will, das Gekommensein, das Erscheinen im Fleische steht an Wichtigkeit nicht dahinter zurück. Das Urteil: er war der Messias, ist genau so notwendig wie das andere: er hat Gott und seine Wahrheit geoffenbart, hat alles vollbracht, was zum Heile notwendig ist.

Die Entwickelung in der Anschauung vom Messias Jesus, die wir hier wahrnehmen, lässt sich wohl verstehen.

Die Auffassung, nach der Jesus erst nach seinem Tode zum Messias wird, ist sicher nicht blos alt, sondern die älteste, von der wir wissen. Wäre von Anfang an das irdische Leben Jesu als eigentliches Leben des Messias angesehen worden, so wäre man schwerlich nachträglich darauf verfallen, die Auferweckung als den formellen Beginn der Messianität, die Erscheinung in Herrlichkeit als das eine Kommen des Messias zu betrachten. Eine andere Erwägung kommt hinzu. Wer konnte nach jüdischen Begriffen im irdischen Leben Jesu das Wesen der Messianität auch nur zum Teil verwirklicht finden? So dehnbar waren denn doch diese Begriffe schwerlich [5]), dass man einen umherziehen-

1) Dial. c. 40.

2) Ad Philad. c. 9. Ebenso auch *Κήρυγμα Πέτρου* (bei Preuschen, Antilegomena p. 54, Fragm. 9).

3) Justin gebraucht so neben *παρουσία* auch *ἐπιφάνεια* (Apol. I. 44) oder *φανέρωσις τοῦ Χριστοῦ*. Übrigens zeigt sich die Wandlung im Sprachgebrauche auch schon in den späteren Schriften des N. T. Vgl. z. B. *ἐπιφάνεια* 2. Tim 1:10.

4) 1. Joh. 2:28: *παρουσία*.

5) An eine Elastizität, wie sie Harnack, Das Wesen des Christentums S. 86 f. hier annimmt, vermag ich nicht zu glauben. Es fragt sich eben, was die evangelischen Daten wert sind, auf die er sich stützt.

den Lehrer und Krankenheiler, dessen Leben von Herrschaft und Herrlichkeit nichts aufwies, als wirklichen Messias ansehen konnte. Denkbar scheint nur, dass Wirksamkeit oder Persönlichkeit Jesu schon zu seinen Lebzeiten die Frage, die Ahnung, die Hoffnung, vielleicht den Glauben erweckt hätte, er sei zum Messias von Gott ausersehen. Das hiesse aber eben wieder nur, dass er es noch nicht war. Wer das Petrusbekenntnis für ein geschichtliches Faktum hält, muss auch schon daraus den gleichen Schluss ziehen. Denn es beweist dann jedenfalls, dass das Volk bis dahin trotz aller vorhergegangenen Wunderwirksamkeit nichts in Jesus fand, was auf seine Messianität zwingend hinwies; und selbst für die Jünger müsste trotz aller Verehrung für den Meister die längste Zeit dasselbe gegolten haben.

Diese älteste Auffassung der Messianität Jesu hat nun mehr und mehr eine Verschiebung erfahren. Das Entscheidende ist dabei nicht, dass man den irdischen Jesus den Messias nannte, oder dass man sagte, Gott habe den Messias gesandt; das würde immer noch heissen können: der ist dagewesen, den wir nun als Messias erwarten dürfen. Vielmehr kommt alles darauf an, dass die Thatsachen des vergangenen Lebens Jesu ein neues Gewicht und ein anderes Ansehen erhielten.

Das nächstliegende Beispiel ist hier der Tod Jesu, ursprünglich ein Ereignis, das den schneidendsten Gegensatz zu jeder auf Jesus gerichteten Hoffnung darstellen musste. Wer ihn als Erlösungstod betrachtete, erkannte damit an, dass das Vergangene, das Geschehene nicht blos eine Anwartschaft gab für das Künftige, sondern wirklich schon etwas Wesentliches gebracht hatte. Das ist trotz des oben Gesagten bereits bei Paulus der Fall. Es ist zwar nicht richtig, dass bei Paulus die Sehnsucht nach der Zukunft zurückträte hinter der Empfindung der schon erfahrenen Erlösung, und man sollte nicht sagen, er betone den Glauben mehr als die Hoffnung [1]). Denn dass der Glaube betont wird, hat andere Gründe, und es lässt sich zeigen, dass alle Aussagen des Paulus über die bereits vollzogene Erlösung in sich den Hinweis auf die Zukunft tragen. Aber soviel ist richtig: so sehr auch bei ihm alle Gedanken auf

---

1) So Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch.[1] S. 319. Die 4. Ausg. S. 392 fügt zum Glauben die Liebe hinzu.

das Ende hindrängen, so sehr ruht seine Hoffnung allerdings schon auf dem, was Gott in Christus gethan hat, auf der Thatsache der Vergangenheit, dass er gestorben ist.

Allein neben dem Tode wurde vieles Andere im Erdenleben Jesu bedeutungsvoll, notwendig, unentbehrlich, ob es nun erst hinzuwuchs zur Erinnerung oder schon ursprünglich in ihr enthalten war. Nicht blos die Begabung mit dem Geiste und die übernatürliche Geburt gehören dahin, sondern schliesslich auch die Wunder[1]), als die Zeichen und Zeugnisse seiner Macht und Herrlichkeit, sowie alles, was bewies, dass sich die Weissagung an ihm erfüllt habe. Denn die blosse Thatsache, dass ein Zug seines Lebens, auch ein untergeordneter, geweissagt war, verwandelte seine Qualität.

Einigermassen parallel mit dieser wachsenden Bedeutung des Lebens Jesu gieng ein Verblassen der ersten Hoffnung, das Zurücktreten nicht des Glaubens an die Parusie, aber an die unmittelbar bevorstehende Parusie.

So gewann das Urteil: Jesus ist der Messias gewesen, mehr und mehr einen eigenen Inhalt und eine selbständige Bedeutung. Es entstand ein neuer, ein spezifisch christlicher Messiasbegriff, der nicht bestimmt genug von dem älteren unterschieden werden kann, ein Begriff von sehr komplexer Art. Er war zum guten Teile dadurch zu Stande gekommen, dass eine Fülle von neuen Prädikaten zum überkommenen Begriff des Messias hinzutrat, wodurch auch die alten ein neues Gesicht bekamen, oder dadurch, dass alles Wesentliche, was man von Jesu Leben wusste und zu wissen meinte, zum Begriff des Messias selber geschlagen wurde.

Die Datierung der Messianität von der Auferstehung ist nun jedenfalls nicht ein Gedanke Jesu, sondern ein Gedanke der Gemeinde. Das Erlebnis der Erscheinungen des Auferstandenen ist dabei vorausgesetzt. Das kann nur der leugnen, der die Weissagung der sofortigen Auferstehung für Jesus möglich findet.

---

1) Auch wenn sie schon zu Jesu Lebzeiten den Gedanken an seine messianische Bestimmung erweckt haben sollten, würden sie doch nachher noch in einem anderen Sinne messianisch gewertet worden sein.

Ebenso deutlich scheint mir, dass Jesus nicht so von seinem messianischen Kommen geredet haben kann, wie es die Synoptiker berichten. Die oftmals heimlich weggewünschten und ebenso oft als Trumpf ausgespielten Parusieaussagen über den Menschensohn setzen doch ganz offenbar den christlichen Messiasbegriff voraus. Vom Kommen des Messias konnte zwar jeder Jude reden. Aber es ist ein grosser Unterschied, ob Dritte so sprechen, oder ob Jesus selbst der Redende ist. Das »Kommen« ist doch ein Kommen auf die Erde. Jesus redet aber auf der Erde. Folglich ist der Tod, der ihn von der Erde entfernt, in diesen Aussagen eingeschlossen. Die Evangelisten haben daran nicht gedacht; sie geben diese Worte von ihrem eigenen Standpunkte hinter dem Tode Jesu. Andernfalls hätten sie — wenigstens Markus — vermutlich erst recht nach ihnen beteuert, dass die Jünger Jesus nicht verstanden. Für uns aber liegt hier ein unüberwindlicher Anstoss. Ob Jesus mit der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit seines Todes gerechnet hat, kommt hier gar nicht in Betracht. Wer so sprach, für den war der Tod nicht das eine und nicht das andere, er war eine Selbstverständlichkeit geworden. Er brauchte nicht einmal mehr genannt zu werden, wenn von ihm die Rede war. Auch bei seinen Hörern müsste Jesus, wenn er so gesprochen haben soll, vorausgesetzt haben, dass sie mit dem Gedanken so vertraut waren, dass sie das übergangene Zwischenglied ohne Weiteres ergänzten. Vor den Richtern möchte eine Drohung Jesu, er werde auf den Wolken des Himmels kommen, noch verständlich scheinen, wenn die Hinrichtung beschlossene Sache war; aber die Evangelisten lassen Jesus auch sonst ebenso reden, Markus gleich nach dem Petrusbekenntnis und trotz der Ablehnung des Leidensgedankens durch den Jünger (8_{38}), Matthaeus gar in der Aussendungsrede (10_{23})[1].

Der Glaube Jesu an eine künftige Erhöhung, eine dereinstige Krönung mit messianischer Herrlichkeit ist hiermit noch nicht als unmöglich erwiesen. Man könnte sagen, er habe sie auf Erden erwartet, etwa in der Form einer Ver-

1) Der Charakter der Parusieaussagen ebenso wie der der Leidensweissagungen wirft nebenbei auch ein Licht auf den terminus *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, der ja bei beiden eine besondere Rolle spielt.

wandlung[1]), vielleicht auch, er habe diese Erwartung später nach den geschichtlichen Umständen modifiziert, indem er mit der Wahrscheinlichkeit des Todes vor der Erhöhung rechnete[2]). Von beidem wissen die Evangelisten freilich nichts, wenn man bei ihren Worten bleibt.

Eine wesentliche Schwierigkeit für die Annahme, dass Jesus sich selbst für den Messias ausgegeben habe, liegt darin, dass man nicht leicht angeben kann, was er damit gemeint hat. Ist der Gedanke an eine Messiasproklamation im politischen, patriotisch-revolutionären Sinne ausgeschlossen, was bedeutet dann der messianische Anspruch? Charakteristisch für die Sachlage ist, was Wellhausen geantwortet hat[3]). Jesus hat gerade alle jüdischen Messiasvorstellungen abgelehnt. Er richtete die Hoffnung und Sehnsucht »auf ein anderes Ideal, höherer Ordnung. Nur in diesem Sinne kann er sich den Messias genannt haben: sie sollten keines andern warten. Er war nicht derjenige, den sie wünschten, aber er war der wahre, den sie wünschen sollten«. Ich gestehe, dass ich mir davon keine Vorstellung machen kann. Ein jüdischer Mann, der inmitten seines Volkes lebt und wirkt, substituiert dem festgeprägten Messiasbegriffe etwas, was alle seine eigentlichen Merkmale aufhebt, er verwandelt eine theokratisch-eschatologische Idee unter der Hand in eine geistig-religiöse, wie sie keinem Juden bekannt war?

Aber hier scheint nun gerade die einfache und klare Annahme zu helfen, dass Jesus sich rein »im proleptischen Sinne« als Messias betrachtete und bezeichnete. Damit wird die Kontinuität mit dem jüdischen Begriffe, d. h. dem einzig vorhandenen gewahrt, eine Vergeistigung der landläufigen Gedanken durch Jesus scheint gleichwohl nicht ausgeschlossen, und es wird der Thatsache Rechnung getragen, dass alle prophetische

---

1) Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 14.

2) Wernle, Die Anfänge unserer Religion S. 33.

3) Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch.[1] S. 315. Die 4. Ausg. S. 387 fügt den zitierten Worten hinzu: »Wenn man also, wie man doch eigentlich muss, dem Worte die Bedeutung lässt, in der es allgemein verstanden wurde, so ist Jesus nicht der Messias gewesen und hat es auch nicht sein wollen«. Damit wird doch wohl aufgehoben, dass er sich den Messias genannt und, wie es zuvor heisst, den Jüngern als solchen kund gegeben hat.

Kraft seiner Predigt, alle sittliche Grösse seiner Erscheinung und alle Heilthätigkeit sein Auftreten doch noch nicht messianisch machte.

Das Vertrauen, mit dem diese Auffassung vorgetragen wird[1], ist mir dennoch nicht recht verständlich. Die Schwierigkeit ist nur auf einen andern Punkt verlegt, und zwar auf das psychologische Gebiet.

Ein wollender und handelnder Messias, ein Prätendent, der die Massen zu einer Bewegung gegen die Fremdherrschaft fortzureissen suchte, mochte gewiss sein können, dass Gott ihm zur rechten Stunde die Krone selbst aufs Haupt setzen werde. Wie denken wir uns eine solche Gewissheit bei Jesus, wenn er jeder ähnlichen Wirkung auf die Massen sorgfältig aus dem Wege geht? Nicht Segen und Beistand im Allgemeinen soll Gott ihm geben, sondern eine ganz bestimmte und eine einzigartige Ehre und Würde. Wie kann er das wissen, d. h. fest und sicher glauben?[2] Wie kann er, wenn er nur hofft, einen messianischen Anspruch nach aussen erhoben haben?[3] Und das müsste er wohl in irgend einem Sinne gethan haben, wenn er sein Bekenntnis vor dem Hohenpriester gesprochen und als Messias das Todesurteil empfangen haben soll. Dass der bekennende Petrus und der fragende Hohepriester die Messianität ebenfalls »proleptisch«[4] verstanden haben müssten, macht die Sache auch nicht leichter. Nun, die Elle landläufiger Psychologie, sagt man, ist kein Mass für eine religiöse Persönlichkeit wie Jesus; wir wissen wenig darüber, wie bei den Grössten der Religionsgeschichte eigenartige Gewissheiten über den eigenen Beruf entstehen, und bei Jesus darf man das »Sohnesbewusstsein« nicht vergessen.

Ich folge dem an dieser Stelle nicht weiter. Es soll hier nicht etwa nebenbei entschieden werden, ob Jesus sich wirklich für den Messias gehalten hat. Dafür kommen noch ganz andere Gesichts-

---

1) Vgl. J. Weiss und Dalman.

2) Brandt S. 476 ff.: zur völligen Gewissheit habe Jesus seine Bestimmung zum Messias nie werden können. — Einige Unsicherheit hinsichtlich dieser Gewissheit scheint doch auch durch J. Weiss' psychologische Erörterungen (Reich Gottes S. 156) hindurch.

3) Dies auch gegen Brandt.

4) J. Weiss, Dalman.

punkte in Frage. Meine Absicht bei diesen Erörterungen war, ein Fragezeichen zu machen und damit anzudeuten, weshalb ich hier die Anschauung Jesu selbst nicht in Ansatz bringe.

Leichter erkennbar ist für uns jedenfalls auch an diesem Punkte die Auffassung der Evangelisten. Welche Stellung nehmen sie in der oben berührten Entwicklung ein? Ich antworte: sie ist hier gewiss noch nicht abgeschlossen, aber sie neigt sich bereits dem Abschlusse zu. D. h. man weiss zwar noch nichts von einem doppelten Kommen, die künftige Erscheinung des Messias ist auch überall das Ziel der Gedanken, aber der Sache nach wird schon das ganze Leben Jesu als Ausstrahlung wie als Beweis seiner Messianität betrachtet. Das Leiden und Sterben ist ein festes, notwendiges Prädikat des Menschensohnes — *δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παθεῖν*. Der Geistesempfang oder in den jüngeren Evangelien die wunderbare Geburt macht ihn zum Messias[1]). Die Heilungen, die Siege über das Dämonenreich und sonstige Wunder noch höherer Ordnung sind messianische Thaten. Und ebenso wie in ihnen sieht man selbst in der Predigt, im *εὐαγγελίζεσθαι* die Erfüllung dessen, was die Schrift für die messianische Zeit verheisst (Mt. 11_{5}, Luk. 4_{18} f.). Die Sündenvergebung wie die Verfügung über den Sabbat ist ein Hoheitsrecht des Menschensohnes (Mr. $2_{10.28}$). Der Täufer ist der geweissagte Vorläufer des Messias. Kurz, es ist das Leben des Messias, das erzählt wird[2]).

Man vergleiche hier den ältesten christlichen Zeugen, Paulus. Wie kommt es, dass für ihn Jesu irdisches Leben ab-

---

1) Wellhausen, Israel. und jüd. Gesch.[4] S. 391, meint, der Anfang der Messianität sei von der Auferstehung zuerst auf die Verklärung, dann auf die Taufe, endlich auf die Geburt Jesu zurückgeschoben worden. Die Verklärung hat man m. E. niemals so betrachtet.

2) Aufmerksamkeit verdienen in diesem Zusammenhange die Logien, die in sehr gleichartiger Form vom Zwecke oder von bestimmten Merkmalen des »Kommens« Jesu reden: Mr. 2_{17}, 10_{45} (vgl. $1_{24.38}$), Mt. 5_{17} (*οὐκ ἦλθον καταλῦσαι*), 10_{34}, 11_{19}, 18_{11}, Luk. 12_{49}, 19_{10}, auch text. rec. zu Luk. 9_{56} und Ebjonitenev. (*ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας*, Preuschen, Antilegomena p. 10). Man vergleiche damit Joh. 5_{43}, 9_{39}, 12_{46}, 16_{28}, 18_{37} u. s. w. Handelt es sich hier um Rückblicke auf das Leben Jesu?

gesehen von Tod und Auferweckung nichts bedeutet, dass er es nur als Sklavendasein (Phil. 2), als Entäusserung himmlischer Seinsweise würdigt? Weshalb hinterlässt der messianische Stoff unsrer Evangelien keine Spur bei ihm? War er etwa in der Hauptsache noch nicht da?

Doch, wie gesagt, abgeschlossen ist die Entwicklung in den synoptischen Evangelien noch nicht, und gerade darum kann hier die Frage entstehen, ob unsere Interpretation des Markus nicht noch einer Ergänzung bedarf. Die Dämonen, Petrus und die Stimmen vom Himmel sagen, Jesus sei der Christus oder der Sohn Gottes. Hat das Messiasprädikat hier einen futurischen Klang: du bist der, dem die messianische Glorie bereitet ist?

Die Ausdrücke selbst lassen die Möglichkeit offen. Ein wirklicher Widerspruch käme bei dieser Deutung in die Vorstellungen des Markus auch nicht notwendig hinein. Ein proleptischer Sinn des Messiastitels nähme sich bei einem Evangelisten, der bereits ein eigentlich messianisches Erdenleben Jesu kennt, freilich etwas anders aus als im Munde Jesu oder der mit ihm Lebenden, wo die Messianität nur im Sinne des Glaubens oder der Anwartschaft gemeint wäre. Aber warum sollte es ein Widerspruch sein, dass Markus Wunder und Lehre, Leiden und Sterben als Attribute und Bedingungen der Messianität denkt, und doch den Empfang der eigentlichen Würde und Macht — und auch der adäquaten Daseinsart — von einem späteren Momente datiert? Es wäre nur anzunehmen, dass er den ursprünglichen Begriff des Gesalbten im Sinne des Herrn und Herrschers in voller Schärfe gefasst hätte. Die Wunder könnten auch so recht wohl als Verräter der Messianität vorgestellt sein. Und sogar das Herabkommen des Geistes könnte den Sinn behalten, den wir annahmen. Man müsste sagen: das πνεῦμα schafft die Vorbedingung dafür, dass Jesus wirkt, wie es dem Messias geziemt, es stattet ihn aus mit der Kraft der Wunder und macht so in der That aus einem blossen Menschen etwas Neues und Höheres aber es giebt eben noch nicht die messianische Vollendung. Das Auftreten als Herr und König steht doch noch aus, und so könnte auch der Titel gerade auf den späteren Moment bezogen sein. Die Taufe Jesu wäre dann bei Markus der Beginn der Messianität, sofern es sich um sein

Wesen, die Auferweckung aber, sofern es sich um die definitive Würde handelte.

Zu Gunsten dieser proleptischen Fassung der messianischen Bekenntnisse und Zeugnisse liesse sich die Verklärungsgeschichte anführen. Ist die Verklärung wirklich eine Vorausdarstellung des Kommenden, ein Aufleuchten der künftigen Herrlichkeit im Erdenleben Jesu, so bekäme das Zeugnis von oben freilich einen besonders prägnanten Sinn, wenn es mit dem Prädikate des Gottessohnes auch direkt auf die Auferstehung hindeutete. Ferner könnte es sinnvoll erscheinen, dass das Geheimnis, dessen Offenbarung verboten wird, nicht blos nach seinem supranaturalen Inhalte jenseits des menschlichen Erkennens läge, sondern sich auch auf die Zukunft bezöge. Geheimes Wissen und Wissen um die Zukunft haben ja eine natürliche Verwandtschaft. Es entstände so die Pointe: was erst durch die Auferstehung zu Stande kommt, bleibt auch bis dahin verborgen.

Solche Erwägungen könnten für die Auffassung einnehmen. Beweise sind es aber nicht, und ich kann mich einstweilen nicht von dieser Auslegung überzeugen. Vor allem liegt bei der Taufe der Gedanke, dass das Prädikat Gottessohn als proleptisch empfunden sei, entschieden fern. Sein Inhalt scheint hier schon realisiert zu sein, eben weil Jesus der Träger des Geistes geworden ist. Warum sollen dann die Aussagen der Dämonen den futurischen Nebensinn haben?

Übrigens ist es nicht sehr wichtig, wie Markus, der einzelne Schriftsteller, die messianischen Titel in dieser Hinsicht gemeint hat. Die besprochene Auffassung würde ja die beiden Vorstellungen vom künftigen und vom verborgenen Messias einander besonders nahe rücken — die zweite schlösse die erste in diesem Falle geradezu ein. Aber an dem Zusammenhange der Vorstellungen selbst wird nichts geändert, wenn sie ausser Betracht bleibt.

Wie ist dieser Zusammenhang nun zu bestimmen? Und wie sollen wir uns die Vorstellung der verhüllten Messianität entstanden denken? Damit kommen wir endlich zur Hauptfrage.

Die erste Vermutung, die mir bei der Erwägung des Problems kam, gieng dahin, es möchte eine apologetische Tendenz im Spiele sein. Man hätte entweder in der Gemeinde selbst

die Beobachtung gemacht, dass es in Jesu Erdenleben an Zeugnissen für seine Messianität fehlte, oder von feindlicher Seite wäre darauf hingewiesen worden, er sei als Messias gar nicht bekannt gewesen und habe sich selbst nicht dafür erklärt. Darauf hätte man dann geantwortet: Jesus war freilich der Messias, aber er selbst hat befohlen, darüber einstweilen zu schweigen; kein Wunder also, dass man ihn nicht kannte! Diese Erklärung hätte mithin den Wert eines direkten Zeugnisses.

Ich habe diese Vermutung rasch aufgegeben. Die Art, wie Markus die verborgene Messianität Jesu schildert, erweckt an keinem Punkte den Eindruck, dass es sich dabei um eine apologetische Ausrede handelt. Nun könnte freilich das ursprüngliche Motiv bei Markus schon undeutlich geworden sein; der Gedanke hätte sich, nachdem er einmal da war, selbständig weiter entwickelt. Indessen die Annahme ist auch an sich unwahrscheinlich.

In der Gemeinde selbst hat man schwerlich in dieser Art über Mängel der Überlieferung von Jesu Leben reflektiert. Beobachtungen über »die« Überlieferung konnte man überhaupt nur dann allenfalls anstellen, wenn sie in abgeschlossener Form, d. h. in Schriften vorlag. Allein es hat auch wenig für sich, dass Gegner gerade einen solchen Einwand erhoben hätten. Ein christlicher Satz, der zum Angriff herausforderte, steht hier nicht in Frage. Es handelte sich aber auch nicht um einen Punkt, wo der christliche Messiasglaube besonders verwundbar war. Jesus war durch die Auferstehung als Messias erwiesen worden. Für die Erdenzeit behauptete man selbst zuerst keine (wirkliche) Messianität. Was sollte dann ein solcher Angriff?

Oder sollte dem apologetischen Sinne der Vorstellung nur eine andere Wendung gegeben werden müssen, um ihn selbst festzuhalten? In dem Verhüllen der Messianität bis zur Auferstehung steckt das Vorauswissen Jesu. Wäre dies der springende Punkt? »Jesus hat sehr wohl vorhergewusst, dass die Auferstehung ihm die messianische Würde bringen werde; er hat es nur bei Lebzeiten noch verborgen«? Daran ist noch weniger zu denken. Dieses Motiv hätte sich viel eher in direkten Voraussagungen Jesu Ausdruck geschaffen. Das Verheimlichen wäre nur ein Umweg.

Nein, so wenig für Jesus ein besonderer Beweggrund angenommen wird, wenn er sich so verbirgt, so wenig sieht die ganze Vorstellung nach einer Tendenzidee aus. Das ist nicht unwichtig, und es ist für das Folgende festzuhalten. —

Gewiss ist, dass die mit der Auferstehung beginnende Messianität die Vorstellung der verhüllten Messianität nicht fordert. Sie schliesst nicht notwendig aus, dass Jesus sich auf Erden den Messias nannte, noch weniger aber, dass der irdische Jesus einfach nicht als Messias galt. Dagegen setzt umgekehrt der geheime Messias m. E. den künftigen Messias voraus und erweist sich damit als die jüngere Anschauung.

Ist nämlich die geheime Messianität wirklich ein erst nach dem Leben Jesu entstandener Gedanke der Gemeinde, so wüsste ich nicht, wie er aufgekommen sein sollte, wenn bereits alle Welt wusste und erzählte, dass Jesus auf Erden sich offen für den Messias ausgegeben habe. Überlieferungen können gewiss korrigiert und dabei selbst in ihr Gegenteil verkehrt werden. Aber dann pflegt ein bestimmtes Motiv wirksam zu sein. Welcher Anlass hätte aber bestanden, die Messianität Jesu im Widerspruch mit der ursprünglichen Vorstellung zu einer Sache der Heimlichkeit zu machen, m. a. W. Jesu messianischen Anspruch auf Erden n a c h t r ä g l i c h geradezu zu leugnen?

Man versuche sich von dieser Voraussetzung aus eine Vorstellung zu bilden. Die Erklärung könnte dann wohl nur in dem Gedanken gesucht werden, dass Jesus sich allein den Jüngern wahrhaft offenbart habe. Sie erhalten von ihm geheime Aufschlüsse, also wurde auch ihnen nur die Hauptsache bekannt, die Messianität. Folglich wurde sie dem Volke vorenthalten. Auf diesen i n d i r e k t sich ergebenden Gedanken käme es an; er müsste dann eine selbständige Bedeutung erlangt haben.

Diese Entwicklung hat wenig für sich. Nehmen wir an, der Ausgangspunkt, diese dogmatische Scheidung von Jüngern und Volk, stehe fest. Sehen wir auch davon ab, dass Markus, wo er vom Verbergen der Messianität redet, den Gegensatz zwischen Jüngern und Volk keineswegs so besonders markant in den Vordergrund stellt. Allein wie die Überzeugung, Jesus sei öffentlich mit dem messianischen Anspruch hervorgetreten, w e n n s i e d a w a r, so leicht hätte beseitigt oder ausser Acht gelassen werden sollen, bleibt doch unbegreiflich. Gleichgiltig war

es denn doch nicht, dass er schon zu Lebzeiten hatte sein wollen, als was ihn die Auferstehung erwies. Überdies ist wieder[1]) von Bedeutung, dass das Geheimnis bis zur Auferstehung gewahrt werden soll. Nach der angenommenen Voraussetzung, die das Verbergen vor dem Volke betont, müsste man meinen, Jesus werde durch die Auferstehung nun dem Volke offenbar werden. Dieser Gedanke fehlt und gewiss nicht durch Zufall. Er ist in sich selbst unpassend; dass die Auferstehung gerade dem Volke eine besondere Offenbarung bringe, hat kein alter Christ gedacht[2]). Wird also die Auferstehung als die Grenze des Geheimnisses betrachtet, so spricht das gegen die ganze in Betracht gezogene Ableitung. Denn die Auferstehung bildet die Grenze nicht wegen der Menge, sondern weil nun das für Jesu messianisches Dasein selbst entscheidende Ereignis kommt.

Es bleibt also schwerlich eine andere Möglichkeit, als dass die Anschauung vom Geheimnis in einem Momente entstand, wo man von einem messianischen Anspruche Jesu auf Erden noch nichts wusste, und das heisst eben, in einem Momente, wo man als den Beginn der Messianität die Auferstehung dachte.

In diesem Momente muss dann allerdings der Titel Messias wirklich noch einen — vom Leben Jesu aus gerechnet — futurischen Sinn gehabt haben. Sonst könnte die geheime Messianität nicht aus der künftigen hervorgegangen sein. Und das ist sie. Sie ist nicht blos nach ihr entstanden, sondern aus ihr.

Freilich erst zu einer Zeit, als sachlich die ursprüngliche Auffassung schon im Weichen war, d. h. als im Leben Jesu bereits Hinweise auf seine künftige Stellung, Kennzeichen und Äusserungen seiner Messianität gefunden wurden. Denn dies ist eine weitere notwendige Voraussetzung, die sich aus dem Gedanken des Geheimnisses selbst unmittelbar ergiebt. Das Verbergen schliesst ein, dass etwas zu verbergen war.

Das Zurücktragen der Messianität ins Leben Jesu war ein sehr natürlicher Vorgang. Jesus musste doch selbst den Moment der Verherrlichung erwartet, er musste auf ihn hin gelebt haben. Er musste auch in seinem Wirken schon etwas von der künf-

1) Vgl. oben S. 211.

2) Act. 10 40 f. sagt, dass Gott Jesus durch die Auferweckung offenbar machte »nicht allem Volke«, sondern »den zuvor verordneten Zeugen«.

tigen Grösse verraten haben, in gewissem Sinne also der Messias gewesen sein. Gerade dies war das Interesse, mit dem man vorwiegend sein Leben betrachten musste, wenn wirklich das Auferstehungserlebnis der Mittelpunkt der Gedanken war, und das war es. Das vorangehende Leben war nur dann des Ostertages würdig, wenn der Glanz dieses Tages selbst darauf zurückstrahlte. Allein man wusste noch deutlich, dass er der Messias doch erst geworden war. Mochte man daher im Blick auf sein Leben sagen: er war der Messias, man hatte doch ebensoviel Anlass, das halb zurückzunehmen. Die Spannung beider Gedanken aber war gelöst, wenn man behauptete: er war es zwar eigentlich schon auf Erden, er wusste es natürlich auch, aber er sagte es noch nicht, er wollte es noch nicht sein; und wenn sein Handeln ganz dazu angethan war, den Glauben an seine Messianität zu wecken, so that er doch alles, um sich nicht zu verraten. Denn die Offenbarung sollte nun einmal erst die Zukunft bringen.

Es kann hierbei von Bedeutung gewesen sein, dass die Auferstehung nicht blos als die Herstellung der Würde durch Gott betrachtet wurde, sondern zugleich als die offene Kundgebung darüber, sie war die *φανέρωσις* der *δόξα* [1]). Der Offenbarung gieng dann naturgemäss das Geheimnis, das Verbergen vorher. Doch lässt sich hierüber nichts Sicheres sagen. Jedenfalls wird man aber in Anschlag bringen, dass der Gedanke des Geheimnisses und des geheimen Wissens damals in der Religion in den verschiedensten Beziehungen eine Rolle spielte. In einer solchen Zeit begreift man die Bildung unserer Vorstellung doppelt leicht.

Dies ist m. E. der Ursprung der Idee, die wir bei Markus nachgewiesen haben. Sie ist s. z. s. eine Übergangsvorstellung, und sie lässt sich bezeichnen als die Nachwirkung der Anschauung, dass die Auferstehung der Anfang der Messianität ist, zu einer Zeit, wo man sachlich das Leben Jesu bereits mit messianischem Gehalte erfüllt. Oder sie ist hervorgegangen aus dem Triebe, das irdische Leben Jesu messianisch zu machen, aber aus dem durch die ältere, noch kräftige Anschauung gehemmten Triebe.

---

1) Joh. 21 1. 14, Mr. 16 14.

Vielleicht findet man eine Schwierigkeit darin, dass Markus sich nicht mit der Angabe begnügt, Jesus habe von seiner Würde geschwiegen, vielmehr berichtet, er habe das Reden darüber geflissentlich und streng verboten und eigens Massregeln getroffen, die Offenbarung zu verhüten. Indessen, wenn man einmal glaubte, dass Jesus diese Offenbarung nicht wollte, so hat diese kräftige Ausprägung des Gedankens nichts Befremdendes. Überdies pflegt in der Vorstellung des *μυστήριον* der Reiz zu liegen, das Mysteriöse hervorzukehren. Möglich ist, dass die erste Vorstellung war: Jesus war als Messias unbekannt, und erst die zweite: er wollte unbekannt sein.

Man betrachte diese Erörterungen als einen Versuch. Ich behaupte nicht, dass ich einen Beweis geführt habe, der jede Dunkelheit beseitigte. Vielleicht urteilt man, dass dies ganze Vorstellungsgebiet zu wenig durch urkundliche Nachrichten erhellt ist, um ganz sichere Schritte zu thun. Vermögen wir überhaupt nur zu sagen, dass wir die möglichen Wege der Erklärung sämtlich übersehen? Ich nehme es nicht leicht mit dieser Frage, aber ich meine, der Versuch hat eine gute, solide Grundlage an der starken Ähnlichkeit der beiden verglichenen Vorstellungen.

Ist meine Ableitung richtig, so ist sie für die Beurteilung des geschichtlichen Lebens Jesu selber von Bedeutung. Konnte unsere Anschauung nur entstehen, wenn man von einem offenen messianischen Anspruche Jesu nichts wusste, so scheinen wir in ihr ein positives geschichtliches Zeugnis dafür zu haben, dass sich Jesus thatsächlich nicht für den Messias ausgegeben hat. Diese Frage ist hier jedoch nicht zum Abschluss zu bringen.

2.

Die Verständnislosigkeit der Jünger vor der Auferstehung.

Dass die Jünger die messianische Lehre empfangen und in sich aufgenommen haben, ist ein Gedanke, der für uns nichts

Dunkles hat. Sie bürgen ja für die Lehre, die Gemeinde hat sich an die Bürgen allein zu halten. Die historische Bedeutung der Jünger als Empfänger der Belehrungen Jesu verwandelte sich hier für die Späteren ganz von selbst und unvermerkt in eine dogmatische Vorstellung. Hatte Jesus dann geheime Belehrungen gegeben, so waren natürlich die Jünger die einzig berechtigten Empfänger. Insofern sind sie also ohne Weiteres Träger eines Geheimwissens. Allein weshalb verstehen sie nun Jesus nicht?

Strauss deutet gelegentlich [1]) an, dass »das Bestreben, durch den Kontrast mit dem Nichtverstehen der Zwölfe die Überlegenheit Jesu und der späteren Heidenapostel ins Licht zu stellen«, hier in Anschlag zu bringen sei. Die »späteren Heidenapostel« gehören nicht hierher. Der Kontrast zwischen Jesus und den Zwölfen ist ein Motiv, das in der Darstellung des Markus wie des Johannes wohl eine gewisse Bedeutung hat. Aber der Gedanke des Nichtverstehens selbst wird dadurch auf keine Weise aufgehellt. Denn wir sehen keinen Anlass, einen solchen Kontrast zu erfinden [2]).

Hätten wir nur die johanneische Form des Gedankens, so läge vielleicht doch die Vermutung nahe, dass es sich hier nur um eine Folgerung aus dem Geheimnis handelt. Denn bei Johannes entspricht der Mangel an Verständnis der Dunkelheit der Belehrung Jesu. Aber bei Markus fehlt den Jüngern die Erkenntnis gerade trotz deutlichster Offenbarungen Jesu. Diese Auffassung ist aber die ältere, und nicht blos deshalb, weil Markus älter ist als Johannes. Sie erklärt sich mithin auf diesem Wege nicht. —

---

1) Strauss, L.J. f. d. deutsche Volk S. 276. Str. spricht speziell von Luk. 24_{21}, Act. 1_6.

2) Gfrörer, Die heilige Sage II S. 278f. hat folgende Erklärung für das Nichtverstehen der Leidensweissagungen gegeben. Man habe in der Gemeinde an diesen Weissagungen gezweifelt, indem man darauf hinwies, dass von den Jüngern niemand das bevorstehende Schicksal Jesu erkannte. · Darauf sei die Antwort gegeben worden: die Weissagungen Jesu blieben den Jüngern im Momente gänzlich unverständlich: eine Antwort, die die Leidensweissagungen rechtfertigte und dem Einwande die Spitze abbrach, indem sie ihm entgegenkam. Sehr unwahrscheinlich, obgleich Gfrörer meint, ein Blinder müsste dies erkennen.

Hat es Wert, weniger Bekanntes mit Bekannterem zu verbinden, so ist es angezeigt, zunächst einer parallelen Anschauung der alten Christenheit zu gedenken. Die Parallele gilt freilich nur für den positiven Gedanken, dass mit der Auferstehung die Erkenntnis der Jünger eine Neugeburt erfährt. Indessen dieser ist ja die notwendige Ergänzung der Vorstellung, dass sie vorher blind und thöricht sind. Die Anschauung, die ich im Auge habe, ist die Idee der Geistesmitteilung an die Jünger.

Wir haben den Pfingstbericht der Apostelgeschichte. Er enthält in dem s. g. Sprachenwunder den Gedanken, dass das Christentum für alle Völker bestimmt ist. Dies Thema, in dem man eine Nachbildung der jüdischen Legende von der Verkündigung des Gesetzes an alle Völker sehen muss, kommt hier natürlich durchaus nicht in Frage. Die Erzählung enthält aber noch ein zweites Thema [1]), dem das Übrige erst nachgewachsen ist: die Apostel werden durch den Empfang des Geistes befähigt, das Evangelium zu predigen, und zwar bald nach Jesu Auferstehung. Der Mut, die Begeisterung, die überzeugende Macht ihrer Rede, man darf nach Parallelen wie Act. 10_{46}, 19_6 [2]) ohne Scheu hinzusetzen, ihr Zungenreden und Weissagen hat hier seinen Ursprung. Das liegt doch nicht weit davon ab, dass die Auferstehung ein neues Verständnis der Lehre und Person Jesu bringt. Dass der Geist das Prinzip der höheren Erkenntnis ist, ist überdies eine bekannte Anschauung. Freilich — die Apostelgeschichte selber spricht es nicht aus, dass am Pfingsttage eine Erleuchtung der Jünger über das früher von Jesus Gehörte stattfand und zur Basis ihrer Predigt wurde. Allein ihre Erzählung ist doch auch nur eine Form der Darstellung des »Pfingstereignisses«. Neben ihr kann es andere gegeben haben, die unsern Gedanken geradezu ausprägten. Dass Lukas ihn schon an anderer Stelle, nämlich in der Auferstehungsgeschichte seines Evangeliums

---

1) Vgl. über diese Doppelseitigkeit des Berichtes meine Bemerkungen, Göttinger gel. Anzeigen 1895 S. 502 ff. Zur jüdischen Gesetzgebungslegende s. Gfrörer, Jahrhundert des Heils II S. 390 ff., Overbeck zu Act. 2_1 ff., Spitta, Die Apostelgeschichte S. 27 f.

2) Vgl. 2_{17} f.

niedergelegt hat, beweist gar nichts. Es wäre nicht das erste Mal, dass zwei wurzelverwandte Geschichtszüge in derselben Erzählung als etwas Verschiedenes nebeneinander gestellt wären, oder dass ein Gedanke in zwei Formen auseinandergieng, deren Verschiedenheit gross genug wurde, um die ursprüngliche Identität zu verdecken. Dass der Pfingstbericht des Lukas eine Bildung aus idealen Motiven ist, haben bereits Gelehrte wie Zeller und Overbeck hinreichend gezeigt.

Die blosse Kombination führt leicht auf diese Gedankenverwandtschaft. Aber sie ist nicht eine blosse Kombination. Den urkundlichen Beweis liefert das Johannesevangelium. Diese Schrift vollzieht selbst die Verbindung der beiden Gedanken: der Geist ist es, der nach der Auferstehung die neue Erkenntnis der Jünger schafft.

Die Bedeutung des Geistes erschöpft sich zwar auch nach den johanneischen Abschiedsreden darin nicht. Die Jünger selber haben es ja auch nicht blos mit der Erfassung der Wahrheit zu thun. Sie haben zu kämpfen in und mit einer hasserfüllten Welt, sie bedürfen des Schutzes, sie blicken hinaus auf die künftigen Dinge. So wird auch der Geist ihnen beistehen, wird die Welt strafen und überführen, auch das Kommende ihnen verkünden (16_{13}). Aber im Mittelpunkte steht doch der Gedanke, dass der Geist der Lehrer der Wahrheit, der Erinnerer an die Belehrung Jesu ist, und so erscheint ihre Erleuchtung nach der irdischen Lebenszeit Jesu als seine Gabe.

Der Perspektive der Abschiedsreden entspricht dann die Auferstehungsgeschichte des Evangeliums. Sobald der Auferstandene mit den Jüngern zusammentrifft, bläst er sie an und überträgt auf sie mit seinem Hauche den Geist (20_{22}). Damit schwindet die alte Schwäche, der Tag ist da, wo sie nichts mehr zu fragen brauchen. Dies steht nicht im Evangelium, aber es ist eine notwendige Folgerung. Ostern und Pfingsten fallen also für Johannes zusammen. Es hat keinen Sinn, ihm noch ein anderes Pfingsten zuzuschreiben. Auch 7_{39} hat er das gemeint: vor der Verherrlichung Jesu giebt es keinen Geist, sie aber bringt ihn. Sachlich ist diese Anschauung älter als diejenige des Lukas. Bei ihm ist die Geistesmitteilung zwar auch noch deutlich eine Wirkung der Auferstehung, aber die Ver-

bindung erscheint etwas gelockert. Dass die Jüngerbelehrung Luk. 24 die Pfingstgeschichte eigentlich schon vorwegnimmt, hat Lukas natürlich nicht gewusst.

Was die Evangelien über den Unverstand der Jünger berichten, gewinnt durch diese Betrachtung eine erhöhte Bedeutung. Wir sehen, es steht im engsten Zusammenhange mit einer andern wohlbekannten und wichtigen Anschauung des Urchristentums.

Die wirkliche Erklärung für die Tradition, dass Jesus von den Jüngern während der Zeit seines Wirkens nicht begriffen wurde, liegt nun auch gar nicht fern. Diese Idee hat, wenn nicht alles trügt, einen geschichtlichen Hintergrund. Die wirkliche Erfahrung der Jünger ist ihre Basis, natürlich die eine, besondere Erfahrung, dass die Erscheinungen des Auferstandenen einen plötzlichen Umschwung in ihrem Verständnisse Jesu hervorgerufen hatten.

An der Thatsache als solcher kann kein Zweifel sein. Das Erlebnis der Erscheinungen hat den Jüngern zeitlebens als ein grundlegendes gegolten. Es war grundlegend für den Glauben, den sie verkündigten, aber es war auch grundlegend im subjektiven Sinne für die Überzeugung, die sie gewonnen hatten, und für ihr Bewusstsein davon. Unmittelbar verständlich ist nun aber auch, dass dies historische Jüngererlebnis von der Gemeinde festgehalten wurde und in der christlichen Tradition eine tiefe Spur zurückliess. Es handelt sich dabei nicht blos um eine Erinnerung an die Jünger als Personen. Schätzte man in ihnen, die Jesus begleitet hatten, bald die qualifizierten Bürgen und Autoritäten des Glaubens, so war damit auch ein mehr als blos persönliches und historisches Interesse für diesen entscheidenden Moment ihres Lebens gegeben. Der Reflex dieses höheren Interesses und die Nachwirkung jenes Erlebnisses in der kirchlichen Tradition ist das spätere Bild der verständnislosen Jünger. Und es hat gar nichts Rätselhaftes, dass hierbei die Farben nicht zart gewählt wurden, dass — nach geschichtlichem Massstabe — sogar eine Karrikatur der Jünger herauskam, wie uns Markus und Johannes jeder in seiner Weise zeigen. Die Wandlung, die mit der Auferstehung gegeben war, wurde um so fühlbarer, je greller die Blindheit der früheren

Zeit ins Auge fiel; das Licht um so heller, je schwärzer der Schatten gemalt wurde. Natürlich ist die positive Anschauung vom Gewinn der neuen Erkenntnis das Erste gewesen, aber der komplementäre Gedanke über die vorhergehende Periode hat die schärfere Ausprägung in der Erzählung erfahren. Die einzelnen Geschichtszüge, in denen das geschah, sind, wie wir sahen, durchweg völlig frei erfunden. Deshalb würde man auch bei ihnen nicht gut von einem historischen Kerne sprechen. Der Hergang ist im Grunde derselbe gewesen wie bei den Leidensweissagungen: eine feste Idee ist in konkreten Zügen zum Ausdruck gebracht und auf mannigfache Art mit den Stoffen der Überlieferung verbunden worden. Der Unterschied ist nur der, dass die Idee das eine Mal in einem geschichtlichen Ereignis wurzelt, das andere Mal in einem apologetisch gearteten Glaubensbedürfnis der Gemeinde.

Das Erlebnis der Jünger selbst hat dann unter dem Einfluss der vorhandenen Anschauung vom Geiste auch die Form angenommen, dass mit der Auferstehung der Geist über sie gekommen sei. Die Idee, dass die Apostel in besonderm Sinne Geistesträger gewesen seien — Paulus wird davon nicht zufällig schweigen —, braucht freilich nicht auf diesem Wege entstanden zu sein. Aber die Datierung des Geistesempfangs auf die Zeit nach der Auferstehung Jesu weist auf das Jüngererlebnis zurück.

Übrigens ist es nur natürlich, dass schon die Jünger selbst ihre frühere Einsicht in einen Kontrast zu der erfahrenen Erleuchtung gestellt haben. In welcher Art das geschehen sein mag, sagt uns keine Überlieferung. Es ist aber notwendig hier noch eine Frage aufzuwerfen. Haben die Jünger von den Erscheinungen eine neue Erkenntnis datiert: um welchen Erkenntnisinhalt hat es sich dabei gehandelt?

Verständlich ist das Bewusstsein, eine Erleuchtung erlebt zu haben, gewiss schon dann, wenn sie jetzt erkannten, dass die Hinrichtung Jesu kein Scheitern, sondern den Durchgang zur Herrlichkeit bedeute. Aber die Gestalt der Tradition führt zunächst auf einen andern Gedanken. Nach Markus wie Johannes sind die Jünger nicht nur in diesem Punkte blind, sondern dem ganzen höhern Wesen Jesu gegenüber versagt ihr Verständnis. Dem entspräche am besten das Bewusstsein, mit den Offenbarungen des Auferstandenen eine neue Ansicht von Jesus über-

haupt gewonnen zu haben. Oder ist die Auffassung jener Evangelisten lediglich eine nachträgliche Erweiterung und Verallgemeinerung? Es wäre das nicht undenkbar. Indessen scheint noch etwas Anderes dafür zu sprechen, dass sich das Gefühl des neuen Verständnisses nicht blos auf Leiden und Tod Jesu bezog. Ist die Messianität ursprünglich von der Auferstehung datiert worden, so liegt der Gedanke sehr nahe, dass nun auch erst der Glaube entstand, Jesus sei der Messias, und dass eben diese Erkenntnis der Messiaswürde als der Inhalt der Erleuchtung empfunden wurde. Mit der Erklärung der Vorstellung vom geheimen Messias, die ich gegeben habe, stimmt diese Annahme aufs Beste überein. Indessen sei dies mit Vorbehalt ausgesprochen.

Unsere Untersuchung hat bestätigt, dass die beiden unterschiedenen Gedanken wirklich dem Ursprunge nach auseinander zu halten sind. Der eine ist ein Gedanke über Jesus: er ruht darauf, dass Jesus mit der Auferstehung für den Glauben der Seinen zum Messias wurde. Der andere ein Gedanke über die Jünger: er ruht darauf, dass sie durch die Auferstehung ein neues Verständnis Jesu gewinnen. Der Ausgangspunkt aber erweist sich doch schliesslich als einheitlich. Beide ruhen darauf, dass die Auferstehung für die Messianität das entscheidende Ereignis ist, und dass Jesu irdisches Leben zuerst nicht als messianisch gedacht wird. Wie sehr die Auferstehung das Ziel ist, auf das die ganze Evangeliendarstellung hinstrebt, wird durch diese Anschauungen besonders deutlich.

3.

Nochmals Markus und Lukas.

Wie verhält sich die Darstellung des Markus zu der ursprünglichen Gestalt der nachgewiesenen Anschauungen? Wie weit entfernt sie sich bereits von ihr? Das lässt sich nicht mit Sicherheit ausmachen.

Man hat wohl den Eindruck, dass Markus die beiden Gedanken als eine Einheit gedacht, d. h. dass er auch bei der Zeichnung des Jüngerunverstandes empfunden hat, die Messianität müsse vor der Auferstehung ein Mysterium bleiben. Allein behaupten lässt sich das kaum. Gewiss ist nur, dass die beiden Traditionen bis zu einem gewissen Grade bei ihm zusammengeflossen sind. Das zeigt sich an zwei Punkten. Die Parabeln werden von den Jüngern ohne Deutung nicht begriffen, und die Parabeln sind für Jesus zugleich ein Mittel, sich oder seine Lehre zu verbergen. Ebenso bleiben den Jüngern die Leidens- und Auferstehungsweissagungen verschlossen, und auch sie sind zugleich ein Stück absichtlich geheimer Belehrung. —

Die Widersprüche in der Erzählung des Markus liegen offen vor[1]). Ich glaube gezeigt zu haben, wie natürlich es war, wenn Markus selbst Züge in seinem Berichte brachte, die zum messianischen Geheimnis nicht passten. Die Betrachtungen über die Entstehung der Idee können das nur noch wahrscheinlicher machen. Ich nehme an, dass sie niemals ohne Widersprüche existiert hat. Denn ihr haftet von Anfang an etwas Zwiespältiges an: Jesus stellt sich als Messias dar und darf sich doch nicht als solcher zeigen.

Wie viel nun aber bei den Widersprüchen auf die eigenste Rechnung des Markus kommen mag, wird auch eingehende Untersuchung nur mangelhaft entscheiden können. Jedenfalls bei weitem nicht alles. Soweit es sich um Traditionelles handelt, darf man zwei Gesichtspunkte unterscheiden.

Manches, was jetzt zum geheimen Messias nicht passt, kann schon in der allerältesten Tradition wesentlich ebenso erzählt worden sein, ohne dass damals der Widerspruch bereits vorhanden gewesen wäre. Ich denke besonders an die Wundergeschichten. Dass Jesus Wunder gethan habe, hat man sicher vom ersten Anfang an erzählt, und natürlich dann öffentliche Wunder. Waren aber die Wunder anfangs noch nicht *ἔργα τοῦ Χριστοῦ* (Mt. 11 2), messianische Werke, so war natürlich auch jener Widerspruch nicht da. Die Öffentlichkeit der Wunder erhielt sich dann einfach in der Tradition, und der Widerspruch entstand erst dadurch, dass sie nachträglich als messi-

---

1) Oben S. 124 ff.

anisch betrachtet wurden, die Messianität aber als Geheimnis galt.

Anderes aber ist so geartet, dass man es einer Tradition zurechnen muss, die der Vorstellung des heimlichen Christus schon dem Ursprunge nach entgegengesetzt ist. Die deutlichsten Beispiele dürften der Einzug in Jerusalem und das Bekenntnis vor dem Hohenpriester sein. Diese Geschichten rechnen unbefangen mit der öffentlichen Messianität Jesu. Eine solche Tradition hat es also zur Zeit des Markus und vor Markus sicher schon gegeben.

Liegt demnach die Idee des geheimen Messias uns nur in einer Vermischung mit fremdartigem Stoffe urkundlich vor, so hindert dieser Beisatz doch nicht, dass sie selbst im Markus noch rein und ungebrochen erhalten ist. In einem Zuge scheint sich jedoch zu verraten, dass sich die ursprüngliche Konzeption bereits zu verdunkeln beginnt. Ich denke an jene Bemerkungen, wonach das Verbot Jesu unbeachtet blieb, sein Wunsch unerkannt zu bleiben nicht zum Ziele führte. Darf man das nicht als einen nachgewachsenen Gedanken ansehen, in dem sich bereits ankündigt, dass die Geheimnisidee der natürlichen Tendenz weichen muss, das Leben Jesu immer mehr zum offenen Spiegel seiner Messianität zu machen?

Eine besondere Erwägung fordert hier noch einmal das Petrusbekenntnis.

So wie es im Markusevangelium vorliegt, bildet es zum Gedanken der geheimen Messianität durchaus keinen Gegensatz. Man kann die messianischen Zeugnisse und Bekenntnisse in zwei Klassen teilen. Die einen ruhen auf dem Gedanken des übernatürlichen Wissens; dahin gehören die Gotteszeugnisse bei der Taufe und Verklärung, die Bekenntnisse der Dämonen und auch eigene Belehrungen Jesu. Hier verträgt sich das Bezeugen und Aussprechen mit dem Geheimnis natürlich aufs Beste. Die andern — man denke abermals an den Einzug, das Bekenntnis vor dem Hohenpriester, auch die Anrede Davidssohn im Munde des Blinden u. a. — ruhen an sich nicht auf jener supranaturalen Voraussetzung, sie legen die Erkenntnis der Messianität gewöhnlichen Menschen bei und schliessen demnach das Geheimnis einfach aus. Das Petrusbekenntnis gehört nach Markus

zweifellos zur ersten Klasse. So muss man urteilen, weil die Jünger für Markus dogmatische Grössen sind: ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.

Aber nach einer andern Seite steht diese Szene gerade mit der Auffassung der Jünger im Widerspruche. Sie widerspricht ihrer sonstigen Verständnislosigkeit, von Markus selbst wird sie daher schwerlich geschaffen worden sein. Der Widerspruch ist jedoch für Markus nicht befremdlicher als manche andere. Ein Datum, das auf gleicher Linie liegt, scheint mir die Nachricht zu sein, dass die Jünger von der (supranatural gedachten) Gewalt über die Geister, die Jesus auf sie überträgt, schon bei der Aussendung Gebrauch zu machen wissen (6 13).

Das Bekenntnis steht mithin gerade in der Mitte der beiden unterschiedenen Hauptgedanken. Es würde unmittelbar verständlich sein, dächte man sich eine Variante der eigentlichen Markustradition von folgender Form: die Messianität war im Allgemeinen verborgen, aber die Jünger, speziell Petrus, erkannten das Geheimnis; ihnen war es gegeben worden, denn sie sollten ja die glaubwürdigen Zeugen von Jesus werden. Es muss damit gerechnet werden, dass es eine solche Variante wirklich gegeben hat. Das Nichtverstehen der Jünger braucht in der Tradition dem Verhüllen der Messianität keineswegs überall zur Seite gegangen zu sein.

Hiermit ist gesagt, dass diese Erzählung nach ihrem eigentlichen Inhalte einer Erklärung aus späterer Zeit nicht widerstrebt. Einen speziellen Anlass könnte die Bildung in der Thatsache haben, dass Petrus als der erste den Auferstandenen erkannte [1]). Die Projektion dieses Ereignisses auf das geschichtliche Leben Jesu wäre bei dogmatischer Anschauung von den Aposteln wohl zu verstehen.

Sollen wir demnach den Bericht aus der wirklichen Geschichte Jesu streichen?

Es ist eine Art Dogma, dass er ungefähr das Gesichertste sei, was die Evangelien erzählen. Ich erkenne dieses Dogma nicht an. Ich meine sogar, wenn so viel Verwandtes sich als ungeschichtlich herausstellt, ist der Zweifel äusserst natürlich. Es kommt hinzu, dass die unmittelbare Umgebung der Szene,

---

1) So Volkmar S. 448.

nämlich die Leidensweissagung und was darauf folgt, ungeschichtlich ist, in ihr selbst aber jedenfalls das Verbot, ferner dass sie einen individuellen Inhalt kaum besitzt. Denn wenn Petrus bekennt, so bedeutet das viel weniger, als wenn wir das Gleiche von Philippus oder Jakobus Alphaei Sohn hörten. Petrus scheint nur das Apostelhaupt bei Markus zu sein, es wäre ganz natürlich, dass er bei solcher Gelegenheit der Sprecher ist, auch wenn von dem Gedanken an die ausgezeichnete Bedeutung seiner Christusvision abzusehen wäre. Das Bekenntnis selbst enthält nichts Eigenartiges. Die Urteile des Volkes über Jesus, von denen die Jünger wissen — er sei der Täufer, Elias oder einer der Propheten — sind schon darum keine sicheren Kennzeichen eines geschichtlichen Vorgangs, weil sie auch anderswo vorkommen, bei der Erzählung von Herodes (6 14 f.), mithin ein Motiv darstellen, das man verschieden verwendet hat. Dass es zuerst der Bekenntnisszene angehört hat, lässt sich schwer beweisen. Eine spätere Entstehung dieser vom Volke auf Jesus angewandten Kategorien wäre keineswegs unmöglich. Die abrupte und nicht eben natürlich klingende Frage Jesu nach der Meinung des Volkes wäre leicht aus der Absicht zu begreifen, ein Postament für das nachfolgende Bekenntnis des Jüngers zu schaffen.

Der Beweis der Ungeschichtlichkeit ist jedoch hiermit nicht erbracht. Den dogmatisch-supranaturalen Sinn, den das Bekenntnis bei Markus hat, braucht es nicht immer gehabt zu haben. Das Verbot könnte sich nachträglich angesetzt haben, die folgende kleine Szene ebenfalls. Und positiv fällt zu Gunsten des Berichtes ins Gewicht, dass ein geographisches Datum von bemerkenswerter Eigentümlichkeit an der Szene haftet: sie soll in der Gegend von Caesarea Philippi gespielt haben. Die Entscheidung wird darin liegen, wie man über dies Datum denkt[1]) und — wie die sonstigen Nachrichten über Jesu messianischen Anspruch und messianische Geltung auf Erden zu beurteilen sind. So lange dies nicht klargestellt worden ist, thut man gut, mit dem Endurteil zurückzuhalten.

---

1) Volkmars Gedanke (S. 449), die Kaiserstadt (*Καισαρέα*) stehe in Beziehung zu Christus als dem wahren *βασιλεύς*, ist eine Spielerei. — Die Geographie des Markus bedarf überhaupt einer zusammenhängenden Untersuchung.

Es ist hier der Ort, auch auf Lukas nochmals zurückzukommen.

Seine Stellung zur Geheimhaltung der Messianität blieb oben[1]) im Unklaren. Wir fanden Anzeichen dafür, dass er die Auffassung des Markus nicht teilt, und doch machte Anderes wieder den entgegengesetzten Eindruck. Insbesondere schien die eigentümliche Verbindung der Leidensweissagung mit dem auf das Petrusbekenntnis folgenden Verbote darauf hinzuweisen, dass er die Verkündigung der Messianität auch erst hinter die Auferstehung verlegt.

Die Lösung der Schwierigkeit dürfte darin liegen, dass bei Lukas der Gedanke der »zukünftigen Messianität« noch deutlich erhalten ist.

Bei Lukas fanden wir die Aussage, dass Gott durch die Auferweckung Jesus zum Christus gemacht hat (Act. 2_{36}). Diese Aussage ist aber nichts Isoliertes, sie steht mit andern Momenten im Zusammenhange[2]). Lukas ist nicht der Meinung, dass Jesus seinen Volksgenossen auf Erden schon in der Würde des Messias erschienen sei. Er ist hervorgetreten als ein Mann, beglaubigt durch Zeichen und Wunder (Act. 2_{22}), als ein mit dem Geiste gesalbter Wunderthäter und Wohlthäter des Volks (10_{38}). Einen grossen Propheten musste das Volk in ihm erkennen, in dem Gott sein Volk heimgesucht habe (Luk. 7_{16}). So ist er auch den Emmausjüngern erschienen: er ist ihnen ein Prophet, gewaltig in That und Wort vor Gott und allem Volke (Luk. 24_{19}). Hierauf gründete sich denn freilich ihre Erwartung, er werde Israels Erlöser, d. h. der Messias sein (24_{21})[3]). Aber mehr als die Erwartung haben sie nicht. Und hierin steht ihnen das Volk gleich. Denn wenn es in der Nähe von Jerusalem den Anbruch des Reiches für unmittelbar bevorstehend hält (19_{11}),

---

1) S. 172—178.

2) Vgl. J. Weiss, Nachfolge Christi S. 59 ff. — Auf Luk. 22_{67}ff. gehe ich an dieser Stelle nicht ein. J. Weiss' Auffassung der Stelle (im Kommentar zu Luk.) teile ich nicht. Er meint, Sohn Gottes sei Jesus, sowie er vor dem Synedrium stand, gewesen, Christus noch nicht. Ich halte diese Scheidung nicht für durchführbar (vgl. den Wechsel 4_{41}). Sohn Gottes ist Jesus nach dieser Stelle auch keineswegs deshalb, »weil er der ausschliesslichen Liebe Gottes gewiss ist«.

3) Vgl. Act. 1_6.

so ist doch die Meinung, dass es darauf rechnet, Jesus werde es errichten, d. h. die messianische Würde erlangen und das Werk des Messias thun. Gott hat aber einen andern Weg gewollt. Erst musste Jesus leiden und sterben, dann erst wurde er zur Rechten Gottes erhöht als Führer und Erlöser (ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ 5 31), um Israel Busse und Sündenvergebung zu gewähren [1]).

Gewiss enthält auch die Darstellung des Lukas manches, was von andrer Art ist, aber diese Gedankenreihe als solche liegt m. E. doch deutlich vor, und auch die Idee der metaphysischen Gottessohnschaft, wie sie in der übernatürlichen Geburt der Kindheitsgeschichte erscheint, ist nicht von Einfluss auf sie gewesen. Dass wir aber hier vor einer Auffassung des Lukas selbst stehen, ist wegen der Übereinstimmung von Evangelium und Apostelgeschichte sehr wahrscheinlich.

Hiernach erklärt sich nun leicht, dass Lukas in den Verboten Jesu, die ihm in seiner Vorlage Markus begegneten, sehr wohl einen Sinn finden konnte. Was der Messiastitel, den ihm Dämonen oder Jünger geben, ausdrückt, kann erst in einem späteren Momente realisiert werden. Solange das Leiden und Sterben noch bevorsteht, erscheint es darum nach den geschichtlichen Umständen noch nicht passend, von seiner Messianität zu reden. Eine verfrühte Mitteilung an das Volk würde nur darüber hinwegtäuschen, dass erst das Dunkel des Todes kommt (vgl. 9 43f.). Das ist mit Markus verwandt, und es ist doch nicht Markus selbst. Denn die allgemeine Tendenz auf das Verbergen und Geheimhalten der Messianität ist hiermit keineswegs gegeben. Und dass es für Lukas kein lebendiger Gedanke ist, ist eben daraus zu entnehmen, dass er die charakteristischen Aussagen des Markus mehrfach beseitigt hat.

Ist nun die geheime Messianität aus der zukünftigen hervorgegangen, so gelangen wir zu dem Ergebnis, dass der spätere Evangelist nicht nur die ältere Anschauung zeigt, sondern auch die jüngere nach ihr umdeutet, soweit er überhaupt etwas mit ihr anfangen kann. Eine Schwierigkeit kann ich in beidem nicht finden. Dass jüngere Schriften das sachlich Ältere bieten,

---

1) Über den historischen Wert dieser lukanischen Angaben spreche ich mich hier nicht aus.

darf niemals Wunder nehmen. Wenn dann die Auffassung des Markus dem Lukas doch vorlag, so ist es ganz natürlich, dass er sie nach seinen eigensten Gedanken verstand und auch nicht verstand.

4.

Zur weiteren Geschichte der Vorstellungen.

Der eigentliche Gedanke des Messiasgeheimnisses scheint nur eine kurze Geschichte gehabt zu haben, wie denn sein Gebiet wahrscheinlich immer beschränkt gewesen ist. Bereits bei den synoptischen Nachfolgern des Markus verliert er seine ursprüngliche Bedeutung, und bei Johannes trafen wir ihn nicht mehr an. Anderwärts kann ich ihn nicht nachweisen. Das mehrfach zitierte Logion:

μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου

hat mit unserer Anschauung kaum etwas zu thun, weder nach seinem Ursprunge noch nach seiner späteren Auffassung [1]).

Befremden kann die Thatsache nicht. Sie entspricht wenigstens unserer Deutung recht gut. Es handelte sich nicht um eine Idee, die einen dogmatischen oder apologetischen Eigenwert dargestellt hätte, sondern um eine Übergangsvorstellung. Dass Jesus, wenn er der Messias gewesen war, sich als solcher zeigte und offenbarte, war eine zu natürliche Vorstellung, als dass sie sich lange hätte zurückdrängen lassen. Weshalb Jesus sein Licht unter den Scheffel gestellt haben sollte, wurde um so unverständlicher, je mehr man ihn schon auf Erden als Messias dachte.

---

1) Obiger Text nach Clem. Al. Strom. V, 10, 69. Etwas anders Hom. Clem. XIX, 20. Vgl. Nestle, N. T. Gr. supplem. p. 90 und bes. Ropes, Die Sprüche Jesu, die in den kan. Evang. nicht überliefert sind (1896), S. 94 ff. Klemens von Alexandrien leitet das Zitat ein: *οὐ γὰρ φθονῶν (φησί) παρήγγειλεν ὁ κύριος ἔν τινι εὐαγγελίῳ.* Die Worte finden sich in der Hauptsache aber bei Symmachus, Theodotion und in Codd. der LXX im Texte von Jes. 24 16, und hier werden sie ihre Heimat haben.

Die Vorstellung, dass Jesus durch Parabelrede seine Lehre verborgen habe, ist hierbei aber auszunehmen. Dass sie sich besser hielt als die Idee der verhüllten Messianität, ist leicht verständlich. Es war in der Überlieferung zu fest ausgeprägt, dass Jesus in Parabeln gelehrt habe, um vergessen zu werden, und der Begriff *παραβολή* regte den Gedanken an das Dunkle und Geheime immer wieder an.

Eine weitere Geschichte hat aber auch die Idee gehabt, dass die Auferstehung zwei Zeiten der Jüngererkenntnis scheidet. Matthaeus und Lukas zeigten uns jeder in seiner Art, wie sie in der Evangelienerzählung, wenigstens was den Unverstand der früheren Zeit betrifft, recht bald modifiziert, sei es nun verwischt oder sei es eingeschränkt werden konnte. Johannes lehrte uns schon, dass hieraus keine voreiligen Schlüsse gezogen werden dürfen. Denn er vertritt die Anschauung kräftig, wenn auch in besonderer Art. Bei Johannes fanden wir auch die Parabelvorstellung bereits in enger Verbindung mit dem Gedanken der Jüngererkenntnis. Das Gleiche lässt sich für die Folgezeit vielfach beobachten.

Die Entwickelung nach dem Abschluss der kanonischen Evangelien lässt sich nun ohne eine systematische Durchforschung der ältesten kirchlichen Literatur nicht genügend darstellen. Für meine Zwecke erschien mir eine solche entbehrlich. Wenn ich also im Folgenden noch auf ein paar bemerkenswerte Data hinweise, so liegt mir der Gedanke fern, den Gegenstand zu erschöpfen.

Zunächst ein Wort über Justin. Er spricht in der Apologie wie im Dialoge wiederholt aus, dass die Jünger nach der Auferstehung durch Jesu Belehrung zu einer neuen Einsicht gekommen sind. Es scheint das also zu seinen festen und lebendigen Gedanken zu gehören. Die beiden bemerkenswertesten Äusserungen sind folgende [1]:

Apol. I, 50: (Vorangeht ein Zitat aus Jes. c. 52 und 53.) Nach seiner Kreuzigung nun fielen auch alle seine Vertrauten

1) Vgl. ausserdem Apol. I, 67, Dial. c. 53. Zusammengestellt sind die Stellen bei Hilgenfeld, Acta Apostolorum (1899) p. 198 und bei Preuschen, Antilegomena p. 36.

(γνώριμοι) von ihm ab, nachdem sie ihn verleugnet. Später aber, da er von den Toten erstanden und ihnen erschienen war und sie gelehrt hatte, die Prophetieen zu lesen (ταῖς προφητείαις ἐντυχεῖν), in denen vorausgesagt war, dass alles dies geschehen werde, und da sie ihn zum Himmel auffahren gesehen und gläubig geworden waren und die ihnen von dorther gesandte Kraft von ihm empfangen hatten und zu jeglichem Geschlecht der Menschen gekommen waren — da lehrten sie dies und wurden Apostel genannt.

Dial. c. Tryph. c. 106: . . . . (Die Apostel), die da — nachdem er von den Toten auferstanden war, und nachdem sie überzeugt worden waren von ihm, dass er schon (καί) vor dem Leiden ihnen gesagt, er müsse das leiden, und von den Propheten, dass diese Ereignisse vorausverkündigt waren, — Busse thaten, weil sie von ihm abgefallen waren, als er gekreuzigt wurde . . . . .

Diese Stellen lehren uns in der Hauptsache nichts Neues. Im Einzelnen sind sie nicht uninteressant. Der Abfall der Jünger erscheint als Gegensatz der nachhergewonnenen Überzeugung, also als eine Frucht des einstigen Unverstandes. Der Unverstand wird zugleich als Unglaube[1]) und Schuld betrachtet, nach der Auferstehung müssen die Jünger darum Busse thun. Die neue Überzeugung wird geradezu als die Grundlage ihrer Mission in der Welt hingestellt[2]). Die Belehrung Jesu stellt sich dar als ein förmlicher Unterricht, eine Anweisung zur richtigen

1) Unglauben und Zweifel spielen in den Auferstehungsgeschichten eine besondere Rolle (Luk. 24, Mt. 28 17, Joh. 20 25). Besonders charakteristisch der unechte Markusschluss (16 14): Und er schalt ihren Unglauben und ihre Herzenshärtigkeit, dass sie denen, die ihn auferweckt gesehen, nicht geglaubt hatten. Dieser Punkt gehört zur Ökonomie der Auferstehungsgeschichten. Dem Erkennen und Anerkennen des Auferstandenen muss Ahnungslosigkeit, Misstrauen und Unglauben recht handgreiflich vorangehen. Aber dies Benehmen wird als Fortsetzung der entsprechenden Haltung vor der Auferstehung gedacht sein. (Rohrbach S. 32f. dürfte aus der Übereinstimmung verschiedener Berichte in diesem Motive zu viel schliessen.)

2) Vgl. Dial. 53, Apol. I, 50.

Schriftlektüre. Das Kerygma Petri [1]) bietet eine abweichende und doch ähnliche Vorstellung, wenn es den Glauben der Jünger auf eifriges Schriftstudium zurückführt. Hier erscheint dabei alles, was in den Schriftbeweis hineinfällt, als Inhalt der neuen Erkenntnis. Justin dagegen, bei dem man die lukanische Erzählung besonders durchfühlt, beschränkt in den vorliegenden Angaben [2]) die Belehrung auf das, was vor der Auferstehung das Unverstandene war, d. h. auf die Notwendigkeit des Leidens; er betont dabei gleichmässig die Weissagung der Propheten und Jesu eigene Voraussagung, von der die Jünger nicht wissen, sofern sie ihnen eben dunkel blieb. Diese Beschränkung ist bemerkenswert. Justin scheint von weitergehenden Belehrungen des Auferstandenen noch nichts gewusst zu haben, oder sie hatten keine Bedeutung für ihn.

Uns muss hier gerade die weitere Ausdehnung des ursprünglichen Gedankens in erster Linie interessieren.

Reden des Auferstandenen sind bekanntlich in den ersten Jahrhunderten der Kirche in Fülle erdichtet worden. Die wenigsten von ihnen haben es — auch dies in Fortführung von Anfängen, die schon in den kanonischen Evangelien vorliegen — mit Weisungen an die Apostel in Sachen ihres Berufes zu thun [3]). Überwiegend handelt es sich um eigentliche Lehre. Derartiges hat man in allen möglichen Kreisen der Kirche produziert [4]). Aber die bemerkenswerteste Erscheinung ist in dieser Hinsicht die Gnosis; auf sie beschränke ich mich hier.

---

1) Fragm. 9 (bei Preuschen p. 54; vgl. auch von Dobschütz, das Kerygma Petri S. 27): Wir aber schlugen die Bücher der Propheten auf, die wir besassen, . . . und fanden sowohl seine Ankunft als seinen Tod und sein Kreuz und alle die übrigen Martern . ., wie alles das, was er leiden musste, und was nach ihm sein werde, aufgeschrieben war. Da wir nun dies erkannten, schenkten wir Gott Glauben (ἐπιστεύσαμεν τῷ θεῷ) durch das auf ihn hin Geschriebene.

2) Unbestimmt lautet Apol. I, 67.

3) So z. B. Kerygma Petri, Fragm. 7 bei Preuschen (p. 53).

4) Man darf wohl glauben, dass manches von den sekundären Bestandteilen der Evangelien, wäre es erst in einer späteren Zeit zur evangelischen Erzählung gekommen, in den grossen offenen Raum nach der Auferstehung gestellt worden wäre. In früherer Zeit stand dieser Platz noch nicht so zur Verfügung, man hatte ihn aber auch nicht

Der kirchliche Gnostiker Klemens von Alexandria schreibt in seinen Hypotyposen [1]:

> Jakobus dem Gerechten [2]) und dem Petrus und Johannes hat der Herr **nach der Auferstehung** die γνῶσις **überliefert**, diese überlieferten sie allen Aposteln, die übrigen Apostel aber den Siebenzig, zu denen auch Barnabas gehörte.

Lassen wir die verschiedenen Traditionsglieder, die da genannt werden, bei Seite, so haben wir in diesem Worte den bündigsten Ausdruck für eine Vorstellung, die als Gemeingut der weitesten gnostischen Kreise, insbesondere natürlich der häretischen zu betrachten ist. Es ist bekannt, wie in der gnostischen Überlieferung die Zeit des Erdenwandels Jesu nach der Auferstehung sich von den 40 Tagen des Lukas (Act. 1_3) zu 18 Monaten oder, wie es auch statt dessen heisst, zu 545 Tagen, ferner zu 7 Jahren, zu 12 Jahren und wer weiss wie sonst noch erweiterte [3]). Da haben denn die geheimen Belehrungen Platz, die die Gnosis vertrauten Jüngern Jesu zu Teil werden lässt [4]).

---

nötig, da die Erzählung vom Erdenleben Jesu noch nicht so stark festgelegt war. Es ist lehrreich zu fragen, **welche Stoffe** man in den Evangelien hinter die Auferstehung versetzt denken könnte. Ich möchte z. B. die Apostelinstruktion dahin rechnen. Ebenso könnte die eschatologische Rede bei Markus, die die Vertrauten vernehmen, der Sache nach sehr gut als Rede des Auferstandenen gegeben sein. In einem syrischen Sammelwerk kirchenrechtlichen Inhalts ist ein *βιβλίον Κλήμεντος πρῶτον* überliefert, dessen weitere Überschrift (griechisch) lautet: *οἱ λόγοι, οὓς μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν (τὸν κύριον) ἐκ νεκρῶν ἐλάλησε τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ*, und in dem Fragen der Jünger (Johannes und Petrus) *περὶ τοῦ τέλους*, d. h. nach allen möglichen eschatologischen Dingen (z. B. den *σημεῖα* des Endes, der Parusie des Teufels) vom Herrn beantwortet werden. (Vgl. **Lagarde**, Reliquiae iuris ecclesiastici antiqui p. 80f. und **Harnack**, Theol. Lit. Ztg. 1884, col. 340.)

1) Bei Eusebius, h. e. II 1.

2) Klemens verwechselt den Zebedaiden und den Bruder des Herrn.

3) Vgl. darüber Patr. apost. opp. ed. **Gebhardt** etc. I 2^2 p. 138sq., C. **Schmidt**, Gnostische Schriften in koptischer Sprache. T. u. U. VIII, 1.2 S. 438f.

4) Über die Ophiten z. B. Irenaeus, Adv. haer. I 30, 14.

Man kann nicht sagen, dass der gnostische Gedanke die Konsequenz der evangelischen Vorstellung von einer Erleuchtung der Jünger nach der Auferstehung sei. Markus hat wohl den Gedanken der Geheimlehre, aber neben der Lehre, die er im Evangelium selbst mitteilt, kennt er keine weitere. Johannes hat die Vorstellung einer Belehrung, die über die einstige Rätselsprache hinausgeht. Aber auch er will damit keine sachlich neue Lehre legitimieren; auch sondert er die Jünger für den Empfang einer bestimmten Lehre nicht eigentlich vom Volke ab. Lukas lässt Jesus in den 40 Tagen über *τὰ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* mit den Jüngern reden. Aber es scheint mir ein Missverständnis, wenn man darin schon den Gedanken einer »höheren«, d. h. über die Lehren des Evangeliums hinausliegenden Belehrung angedeutet findet [1]). Denn Lukas hatte noch keine autoritativen Schriften vor sich und konnte daher Jesus in der Zeit seiner Wirksamkeit noch alles sagen lassen, was nötig war. Alle dem gegenüber zeigt die Gnosis etwas Neues, sofern sie von der Tendenz geleitet ist, eine neue Lehre neben einer überlieferten einzubürgern und sie ihr zugleich als das Höhere überzuordnen.

Man könnte sogar zweifeln, ob diese gnostische Ansicht von den Belehrungen des Auferstandenen mit der Anschauung, die wir in den Evangelien fanden, überhaupt in wirklichem Zusammenhange steht. War es nicht ohnehin für die Gnosis natürlich, die Geheimbelehrung hinter die Auferstehung zu legen, einfach weil hier ein leerer Raum war? [2]) Denkbar wäre das wohl, allein ein innerer Zusammenhang mit der Vorstellung der Evangelien lässt sich nicht abweisen. Auch in der gnostischen Vorstellung steckt der Gedanke, dass die Jünger — und zwar eben

---

1) So meint es wohl Weizsäcker, Apost. Zeitalter, S. 21.

2) Origenes c. Cels. VI p. 279 (vgl. Gieseler, Kirchengeschichte I [3] S. 257; G. zitiert nach ed. Spencer; bei Delarue steht das Zitat VI,6 p. 683.) sagt: *Ἰησοῦς, ὅτι μὲν ἐλάλει τὸν τοῦ θεοῦ λόγον τοῖς μαθηταῖς κατ᾽ ἰδιάν, καὶ μάλιστα ἐν ταῖς ἀναχωρήσεσιν, εἴρηται· τίνα δ᾽ ἦν, ἃ ἔλεγεν, οὐκ ἀναγέγραπται. οὐ γὰρ ἐφαίνετο αὐτοῖς γραπτέα ἱκανῶς εἶναι ταῦτα πρὸς τοὺς πολλούς. οὐδὲ ῥητά.* Nach dieser Stelle, in der die charakteristischen Äusserungen besonders des Markus noch gut verstanden sind, wäre es denkbar, dass man auch andere Plätze für die geheime Belehrung gewählt hätte. Dass von ihnen, s. v. ich weiss, kein Gebrauch gemacht worden ist, ist aber ganz natürlich.

mit der Auferstehung — eine höhere Einsicht gewannen, als sie bis dahin hatten. Dieses Zusammentreffen kann nicht zufällig sein. Die Gnosis hat also an eine vorhandene Idee sich angelehnt, aber sie hat zugleich etwas Neues aus ihr gemacht, indem sie sie ihren Zwecken dienstbar machte. Von ihrem Ursprunge her hat sie mit einer Tendenz nichts zu schaffen. Ein Erlebnis der Jünger hat sie erzeugt, das bleibende Interesse an den Jüngern als den Autoritäten des Glaubens hat sie lebendig erhalten. Die Gnosis aber durchdringt sie mit einer Tendenz, sie wird nun ein Mittel, ihren eigensten Gedanken die Autorität der Lehre Jesu zu sichern. Die Haltung und Stellung der Jünger selbst und die Bedeutung der Auferstehung für sie wird dabei zur Nebensache.

Es hat jedoch in gnostischen Kreisen eine besondere Form dieser Belehrungen des Auferstandenen gegeben, die noch in viel bestimmterer Weise auf den eigentümlichen Vorstellungen der Evangelien ruht, und die darum ein ganz besonderes Interesse für uns beansprucht.

Das klassische Dokument ist hier die *Πίστις Σοφία* [1]. In diesem Buche finden wir Jesus im Verkehr mit seinen Jüngern und Jüngerinnen. Elf Jahre sind seit der Auferstehung schon verflossen. Im zwölften teilt Jesus auf dem Ölberge diesen Vertrauten, unter denen Maria Magdalena an erster Stelle steht, ihr zunächst Johannes, der spado, die höchsten Wahrheiten mit [2]. Seine Belehrung nimmt nun aber beständig Bezug auf die frühere Unterweisung, d. h. auf die in den Evangelien niedergelegten Worte, unter Umständen auch auf Züge der evangelischen Geschichte. So repräsentiert dies Buch »gleichsam die Niederschrift eines zweiten Evangeliums« [3] nach und über dem alten. Von einer Exegese der Evangelienworte lässt sich freilich kaum sprechen; denn es wird ihnen mit bekannter gnostischer Willkür alles Beliebige einfach substituiert. Formell

1) Vgl. zum Folgenden Harnack, Über das gnostische Buch Pistis Sophia, T. u. U. VII 2. (Ich zitiere nach dieser Untersuchung, da mir der Text selbst nicht zugänglich ist.) Harnack hat auch bereits mehrfach auf den Zusammenhang mit den Daten der Evangelien hingewiesen (s. bes. S. 54 ff., 60 f.); im Einzelnen kann ich mir da nicht alles aneignen.

2) S. 15 f., 13. 3) S. 12.

erscheint die neue Belehrung aber doch als eine Art Exegese oder genauer als die Enthüllung der einstigen Rätselrede. Denn dies ist der ständige Gegensatz: was Jesus einst mit dunklem Wort gesagt hat, das spricht er jetzt offen (ἐν παρρησίᾳ oder φανερῶς) aus. Dixi vobis olim oder ἐν παραβολῇ olim und Dixisti olim ἐν παραβολῇ — das sind die immer wiederkehrenden Formeln, mit denen Jesus oder auch die fragenden Vertrauten die Rede beginnen. Παραβολή aber ist alles und jedes in den Worten Jesu [1]), das Wort vom siebenzigmaligen Vergeben ebenso wie etwa das vom Mammon der Ungerechtigkeit oder von der Aufnahme der Sendboten Jesu (Mt. 10 12 f.). Gelegentlich wird wohl einmal auch unter dem Früheregesprochenen zwischen solchem unterschieden, was offen, und solchem, was verhüllt gesagt sei [2]). Doch ist das ohne Bedeutung; im Ganzen ist der Unterschied von ἐν παραβολῇ und ἐν παρρησίᾳ der von einst und jetzt.

Die besondere Verwandtschaft mit den johanneischen Gedanken liegt auf der Hand. Mit den Worten des Johannesevangeliums (16 25. 29) sagt Jesus denn auch einmal [3]), jetzt sei die Stunde, der Tag, wo er offen mit den Jüngern rede »inde ab ἀρχῇ ἀληθείας usque ad eius finem«, wo er von Angesicht zu Angesicht ohne παραβολή mit ihnen spreche.

Die Voraussetzung dieser Darstellungsweise ist die autoritative Bedeutung der alten Evangelien. Neue Lehre ist von Anfang an in der Kirche eingebürgert worden, und zwar in einer Form, die ihre Autorität sicherte. Die Evangelien selbst liefern die Beweise. Aber man braucht dabei im Allgemeinen das Neue nicht in einen Gegensatz zu einem Alten zu stellen. Insofern war die Situation jetzt anders geworden. Die Tendenz, eine neue Lehre als die wahre und geheime Lehre Jesu einzuführen, hat sich nun mit dem Ansehen geltender Schriften notwendig abzufinden. Sie thut das hier, indem sie das Neue in das Alte hineinlegt oder aus ihm herausholt. Aber die besondere Form, in der das geschieht, die systematische Beziehung der neuen Belehrung auf die frühere lässt sich nur daraus erklären,

1) Übrigens ist auch das alttestamentliche Schriftwort Rede ἐν παραβολῇ (S. 50).

2) S. 4, 9 f.

3) S. 14.

dass die alte Anschauung vom Rätselcharakter der Verkündigung Jesu auch nach den Evangelien kräftig weiterlebte. Soviel später immer die Pistis Sophia entstanden sein mag als das vierte Evangelium — es ist schwer zu glauben, dass diese Gedanken erst infolge der Lektüre des Evangeliums zu einer bestimmten Zeit wieder aufgegriffen wurden, sie müssen vielmehr in lebendiger Tradition erhalten gewesen sein, als die Gnosis sich ihrer in dieser Art bemächtigte.

Der Fortschritt über Johannes hinaus ist auch hier leicht zu erkennen, wiewohl es scheinen könnte, als ob hier nur mit den johanneischen Gedanken rechter Ernst gemacht werde. Bei Johannes handelt es sich doch noch ernstlich um das Früher und Später im wirklichen Apostelleben. Und das johanneische *λαλεῖν ἐν παροιμίαις* bedeutete nicht, dass einfach und massiv auf alle überlieferte Lehre das Prädikat *παραβολή* zu übertragen sei.

Übrigens ist die Pistis Sophia nicht das einzige gnostische Werk, in dem uns der Gegensatz der verhüllten und offenen Rede Jesu in dieser Weise entgegentritt. Deutlich wird der Gedanke selbst auch in den von C. Schmidt aus dem Codex Brucianus herausgegebenen gnostischen Werken in koptischer Sprache ausgesprochen [1]). Die Lehrthätigkeit Jesu beschränkte sich während seines wirklichen Erdenwandels auf dunkle Mitteilungen, deren geheimen, pneumatischen Sinn die Jünger nicht erfassen konnten. Das Verständnis gewinnen sie erst, als sie nach der Auferstehung sich wieder um ihn schaaren, um alles *ἐν παρρησίᾳ* zu vernehmen [2]).

Welche Wandlungen lassen sich gerade an diesem besondern Punkte des behandelten Vorstellungsgebietes in den ersten 100 bis 150 Jahren nach Jesus beobachten!

Jesus redet seine lichten, schlichten Gleichnisse, ohne von einer andern Absicht dabei zu wissen als der, die jedem Redner selbstverständlich ist. Der erste Christ, der nach unserer Kenntnis sein Leben erzählt, lässt bereits alles Verständnis für die Bedeutung dieser Redeweise vermissen: die Gleichnisse sind schon mysteriöse Worte, bei denen es eines Schlüssels bedarf. Doch

---

1) Vgl. auch Harnacks Bem. S. 54f. über die Valentinianer.
2) C. Schmidt, T. u. U. VIII 1.2 S. 436, 461f.

denken er und seine Nachfolger noch keineswegs daran, ihnen Lehren zu entlocken, die höher wären als andere Lehren Jesu, wie schon die Seltenheit von Deutungen zeigt. Bei Johannes sind die eigentlichen Gleichnisse so gut wie verschwunden, und der Rätselcharakter haftet in gewissem Sinne an der ganzen Lehrweise Jesu. Zuletzt aber wird die ganze überlieferte Lehre, wie sie in den nun abgeschlossenen Evangelien vorliegt, zur *παραβολή*, zum unverständlichen Mysterium gestempelt, um sie auf gute Manier bei Seite zu schieben.

Exkurse

I.

Zum Petrusbekenntnis (B. Weiss und J. Weiss).

(Vgl. S. 12 ff.)

In gewissem Sinne trifft die Beurteilung der kritischen Position, die ich S. 12 ff. gegeben habe, mit den Einwendungen zusammen, die u. a. B. Weiss (Leben Jesu II, S. 264 ff.) gegen sie erhoben hat. Sehr richtig hat er jedenfalls gesagt, dass die Auffassung der Kritik vom Petrusbekenntnis mit den eigenen Voraussetzungen des Markus nicht harmoniere. Indessen bin ich zu meinen Bedenken durch sehr andere Erwägungen geführt worden als Weiss, und sie haben auch einen durchaus andern Sinn. Denn die Folgerung, dass Jesus längst vor jenem Momente als Messias gegolten habe, ziehe ich nicht.

Für die Kritik von Weiss liegt der Hebel in seiner Verwertung des Johannesevangeliums. Aus Joh. $6_{14.15}$ (man will Jesus nach der Speisung zum König machen) liest er eine »Katastrophe«, einen Wendepunkt im Leben Jesu heraus [1]) und interpretiert Mr. 8_{27} ff. dann nach Joh. 6_{66} ff.: Jesus weigert sich, im Sinne des Volkes die messianische Fahne zu entfalten, und verliert dadurch die Sympathien des Volkes, die Jünger aber geloben ihm Treue.

Auf diese Stelle des Johannes irgend etwas zu gründen, scheint mir unmöglich. Schon durch ihren Zusammenhang mit dem Speisungswunder ist sie verdächtig, sie ist ferner ganz im

1) Ähnlich der frühere Weizsäcker, Unters. über die ev. Gesch. S. 454. Auch J. Weiss, Nachfolge Christi S. 36 baut auf die Stelle.

Geschmacke des Evangelisten (18 36 f.) und verrät mit der groben Vorstellung, die sie bietet, den von den Dingen entfernten Erzähler. Doch die beste Kritik giebt Weiss selbst (II. S. 207): »Man ahnt ja freilich hinter den kurzen, kühlen Worten, die der vierte Evangelist dieser Katastrophe widmet, kaum das Ungeheuere der Entscheidung, das in diesen Worten liegt ...« In der That, man ahnt es nicht, und wenn Weiss hinzusetzt, die weitere Erzählung des Evangelisten zeige, dass er sich über die epochemachende Bedeutung des Ereignisses noch vollkommen klar sei, so ist vielmehr das Gegenteil der Fall. Man muss den Berichten des Johannes durch unerweisliche Kombination selbst erst alles Wesentliche entlocken, um den gewünschten Pragmatismus herauszubringen.

Im Übrigen ist Weiss insoweit mit der gewöhnlichen Ansicht in Übereinstimmung, wird demnach insoweit auch von den Bedenken betroffen, die ihr entgegenstehen, als auch er für wahrscheinlich hält, dass Markus sich den Entwicklungsgang der Wirksamkeit Jesu und damit das Petrusbekenntnis so gedacht habe, wie jene Ansicht annimmt. Er setzt sich hier aber über Markus schnell hinweg [1]).

J. Weiss [2]) hält ebenfalls für unzweifelhaft, dass Jesus längst vor dem Petrusbekenntnis von den Jüngern wie vom Volke für den Messias gehalten worden sei, deutet jedoch das Bekenntnis bei Markus nicht nach Joh. 6 66 ff. Seine Lösung ist: Mr. 8 27 ff. berichte den ersten Ausdruck der längstgehegten Überzeugung. Die Erklärung liefern psychologische Vermutungen. Jesus habe den Glauben an seine Messianität als etwas Zartes und Innerliches der Öffentlichkeit nicht preisgeben mögen — bei der Frage Jesu (8 29) breche die lange zurückgehaltene Begeisterung zum ersten Male bei den Jüngern hervor. Da ist schon die Frage unbequem: weshalb provoziert denn Jesus das Bekenntnis, wenn er diese Scheu hat? und: warum sind denn die Jünger ebenfalls bis zu dem Grade zurückhaltend? Aber im Allgemeinen: derartige Zurechtlegungen sind so lange verfrüht, als die Berichte

1) Vgl. II S. 264 f., Das Markusevang. S. 283.

2) Nachfolge Christi S. 31 ff.

nicht kritisch untersucht sind. Wirkliche Erkenntnis vermögen sie nicht zu schaffen.

II.

Die das Geheimnis betreffenden Verbote Jesu in der Auffassung der Kritik und Exegese.

(Zu S. 35 ff.)

Ich beabsichtige hier lediglich eine Reihe von Äusserungen über diese Verbote[1] zusammenzustellen. Eine Klassifikation der Auffassungen ist nicht gut durchführbar, so ordne ich einfach nach den Autoren. Auf Vollständigkeit kann es nicht ankommen, auch soll die Verbreitung der einzelnen Auslegungen nicht gekennzeichnet werden; einige Wiederholungen sind unvermeidlich.

Weisse, Evangelische Geschichte I:

Hin und wieder trägt Jesus ausdrücklich Sorge, dem Rufe von seinen Wunderheilungen »keine allzugrosse Verbreitung« zu geben (S. 341). — *Im Ernst kann man* — wegen der vielen öffentlichen Wunder und ihres Erfolges — bei Jesus nicht den Willen oder auch nur den Wunsch voraussetzen, seine Wunderkraft geheimzuhalten, »so wenig auch, worauf jene Notizen zum Teil (!) mögen (!) zu deuten sein, ein unverständiges, marktschreierisches Austrompeten derselben nach seinem Sinne war« (S. 342). — Ein Hauptgrund (!) der Sorge, die auffallendsten Wunderheilungen geheimzuhalten, mochte darin liegen, dass Jesus nicht immer auf das Gelingen des Wunders rechnete und nur, wenn er es that, zur That schritt (S. 363). — Das Verbot 8_{30} zeigt, dass Jesus nicht auf jüdische Einbildungen vom Messias eingehen wollte (S. 530). Ebenso 9_{9} (S. 542 f.).

Ewald, Geschichte Christus' und seiner Zeit:

Jesus hielt die Anerkenntnis, dass er der Messias sei, sogar zurück — er begehrte keine Verehrung für sich (S. 208). — Zu 5_{43}: er wünschte, wie sonst immer in diesen Zeiten, dass von seiner Hilfe »nicht viel« gesprochen werde (S. 301).

---

1) Einschliesslich der Stellen Mr. 7_{24}, 9_{30}.

Strauss, Leben Jesu 1835:

Der Grund der Verbote ist einheitlich: er liegt in dem Wunsche Jesu, die Ansicht, dass er der Messias sei, sich »nicht allzusehr« verbreiten zu lassen. An die Erregung der politischen Messiasidee scheinen die Synoptiker nicht zu denken. Eher stellen sie die Zurückhaltung als eine Sache der Demut dar (Mt. 12 19), besonders aber scheinen sie vorauszusetzen, dass Jesus, wenn er als Messias erkannt war, die jüdische Hierarchie habe fürchten müssen. Allein manche Verbote, besonders 8 30, erklären sich erst dann, wenn man ein späteres Messiasbewusstsein annimmt. So oft der Gedanke, er möchte der Messias sein, bei andern erregt und ihm entgegengebracht wurde, erschrak Jesus gleichsam, das laut und bestimmt ausgesprochen zu hören, was er bei sich selbst kaum zu vermuten wagte, oder worüber er doch erst seit Kurzem mit sich ins Reine gekommen war (I S. 475—477). — Zu 7 36: Das Mysteriöse habe dem Markus gefallen (II S. 74 f.).

Leben Jesu für das deutsche Volk:

8 30 zeigt, dass Jesus das Volk noch immer nicht für reif hielt, den Sinn, in dem er der Messias sein wollte, zu fassen, wenn anders es historisch und nicht blos zur Hervorhebung der Bescheidenheit Jesu nach Jes. 42 1 ff. (!) erdichtet ist (S. 228). — Bei den Dämonen hatte Jesus nur zu wehren, dass sie ihn »nicht mehr, als seine Bescheidenheit zuliess«, als Messias ausriefen (S. 447).

Klostermann, Das Markusevangelium:

Zu 1 25. 34, 3 12: Jesus wollte kein Zeugnis von gottwidrigen geistigen Mächten, er wies es als widerwärtig ab (S. 27, 29, 68). — Zu 1 43 f.: Nur aus Mitleid, d. h. nicht berufsmässig hat Jesus die That göttlicher Allmacht an dem Aussätzigen verrichtet; so will er dafür keine Anerkennung seiner Person, wie sie nur seine Berufsthätigkeit wecken sollte, und deshalb will er das Verschweigen der That. Eine Anerkennung auf Grund dieser That hätte keinen sittlichen und religiösen Wert gehabt (!) (S. 34). — Zu 5 43: Jesus will vom Volke keine Verehrung, die über die dermalige Stufe seiner Erkenntnis von ihm hinausgienge (S. 120). — Zu 7 24: Jesus wollte nicht dazu gebracht werden, auf Heiden seine heilende Wirksamkeit zu erstrecken (S. 157). — Zu 7 36: Er meinte die Heilung anders als die

Angehörigen des Taubstummen und fürchtete daher, sie würden von ihr als einem Machtbeweise des Menschen Jesus reden, anstatt sie auf ihr religiös-sittliches Leben wirken zu lassen (!) (S. 162). — Zu 8_{30}: Die Erkenntnis der Jünger galt Jesus noch nicht als voll und daher (!) nicht als mitteilungsfähig (S. 176). — Zu 9_{30}: Jesus mied geflissentlich jede Berührung mit dem Volke, da es ihm nur noch um die ausdrückliche Vorbereitung seiner Jünger auf die kommenden Thatsachen ankam (S. 196).

B. Weiss, Leben Jesu:

Jesus, der, um nicht die revolutionäre Hoffnung des Volkes zu ermutigen, mit dem direkten Zeugnis von seiner Messianität zurückhielt, wollte am wenigsten aus so unreinem Munde (Dämonen) zuerst als der Messias bekannt sein (I S. 466). — Er hatte immer nur zu wehren, dass die Besessenen ihn nicht beständig als den Messias anriefen und dadurch der schon so grossen Erregung des Volkes eine für seine Wirksamkeit verhängnisvolle Richtung gaben (II S. 73). — Mit den Verboten bei Wundern will Markus hervorheben, dass Jesus alles that, um zu verhindern, dass er in den Ruf des Wunderthäters komme und dadurch die Volksbegeisterung gesteigert werde. In Wahrheit haben sie aber teils einen speziellen Zweck (1_{44}, 5_{43}), teils gehören sie der spätern Zeit an, wo Jesus sich von der Volkswirksamkeit zurückzog und nicht wollte, dass die Wohlthaten, die er Einzelnen gewährte (!), neue Ansprüche an seine Heilthätigkeit ermutigen sollten (7_{36}, 8_{26}) (I S. 477, II S. 238). — Zu 1_{43}f: Markus verstand das Verbot nicht mehr richtig, nach ihm will Jesus Aufsehen vermeiden (Markusevang. S. 73). Vielmehr verbot er dem Aussätzigen sich als genesen zu gerieren und auch nur von seiner Heilung zu erzählen (!), ehe er den gesetzlichen Vorschriften genügt hatte (I S. 542). — Zu 5_{43}: Die Augenzeugen sollen nichts erzählen, damit es für die Menge dabei bleibe, dass das Mädchen nur geschlafen habe (!); Jesus meidet den Ruf eines Totenerweckers (I S. 588f.). [Weshalb Jesus zu Nain anders handeln, d. h. den Jüngling öffentlich erwecken konnte, ist Weiss gleichfalls genau bekannt: er trat jetzt seine grosse Reise an, war also vor Ansprüchen an seine Wunderthätigkeit sicher (I S. 562)]. — Zu 7_{24}: Im Heidenlande denkt Jesus unerkannt zu bleiben; er

geht dahin, weil er sich von der eigentlichen Volkswirksamkeit zurückziehen und ganz den der Belehrung bedürftigen Jüngern widmen will (II S. 251, vgl. Markusevang. S. 256). — Hielt Jesus anfangs mit dem Bekenntnis seiner Messianität zurück, so ist das nur die Herablassung des wahren Pädagogen, der an der Verständnisfähigkeit des Schülers das Mass des Mitzuteilenden bemisst (I S. 489). — 8 30 gebietet Jesus zu schweigen, nicht weil das Volk davon nichts hören sollte (!), wovon doch immer in diesen Tagen geredet war (!), sondern weil die Verkündigung der Messianität in dem sinnlichen Volke nur falsche Hoffnungen oder (!) erhöhte Opposition wecken konnte, oder (!) weil es die Jünger mit dem Volke in einen unfruchtbaren Streit über Wesen und Beruf des Messias verwickelt hätte, dem sie noch lange nicht gewachsen waren (das erste »oder« Markusevang. S. 283, das zweite L. J. II S. 270).

Weizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte:

Das Geheimhalten kommt in verschiedenem Sinne vor. 1 44 fordert Jesus z. B. Schweigen, weil er in der Heilung des Aussätzigen eigentlich die Vorschriften über Entfernung von diesen Kranken übertreten hat (!). 5 43 will er Aufsehen vermieden wissen. 7 36, 8 26 ist die Lage schon derartig, dass sich jetzt an wirkliche Sicherung seiner Person vor Nachstellung denken lässt, die die Geheimhaltung an gewissen Orten (!) notwendig machte. »Aber so leicht sich solche verschiedene Motive im Einzelnen aus dem Zusammenhange entnehmen lassen (?), so fordert doch die ganze Erscheinung eine allgemeine Erklärung«. [Jesus hatte danach immer zwei Gründe bei den Verboten !] Das Verbot ist weniger aus einem Plane als aus einer Stimmung Jesu abzuleiten; »wenn er die vorzeitige Nennung des messianischen Namens und die allzurasche (!) Ausbreitung seines Ruhmes überhaupt vermieden wissen wollte, so lag doch zugleich in erster Linie eine gewisse Scheu zu Grunde, mit welcher er selbst diese Fortschritte seines Thuns, die gewaltigen Zeichen ... betrachtete« (S. 366 f.). — Sich offen von Anfang an als den Messias erklären hiess entweder den sofortigen Untergang herausfordern oder eine Revolution beschwören und sich selbst an die Spitze stellen (S. 425). — Zu 8 30: Jesus will jede neue Wiederkehr messianischer Anmutungen beim Volke abschneiden, aber auch

jede Trübung des rechten Geistes des Bekenntnisses bei den Jüngern selbst verhindern (S. 473).

Holtzmann, Handcommentar I:

Die Gebote bei den Wundern erfolgen aus demselben Motive, wie die an die Dämonen gerichteten, betreffen also auch die Messianität (S. 7). — Zu 1 34: Jesus zögert seine Sache dem trügerischen Fahrwasser des Wunderbedürfnisses und Wunderglaubens der von der Phantasie lebenden Menge anzuvertrauen. — Zu 5 43: Das Verbot ist schwer zu begreifen, wenn es sich um Rückgängigmachung eines schon von so vielen konstatierten Todesfalles handelt. Es steht sonst immer bei Heilungen; von ihnen will Jesus »nicht viel« geredet wissen. — Zu 8 30: Jesus fürchtet Erregung der unreinen politischen Messiasideale im Volke. Zu 9 30: Jesus besucht »in möglichster Verborgenheit« Galilaea.

Baldensperger, Selbstbewusstsein Jesu:

Solange Jesus noch nicht wusste, was Gott mit ihm als Messias in der Zukunft thun werde, hat er aufs Vorsichtigste mit der Erklärung zurückgehalten, dass er der Messias sei. Ein pädagogisches Motiv zwar hat bei seinem Schweigen augenscheinlich mitgespielt (!), indem er seine Zuhörer zu einer mehr geistigen Auffassung des Reiches erziehen und einer etwaigen politischen Manifestation derselben sowie dem Einschreiten der römischen Behörden (8 26. 30, wahrscheinlich 7 36) vorbeugen wollte. Zuletzt (seit 8 27) war das Verbot zu reden sogar nur noch Präventivmassregel und nicht mehr durch persönliche Bedenken begründet. Vorher aber reicht der Gedanke an erzieherische Absichten [hier äussert B. sogar Zweifel, ob das Totschweigen der Messianität das richtige erzieherische Mittel gewesen wäre, da die Messiasfrage längst auf allen Lippen schwebte — etwas überraschend nach den früheren Bemerkungen!] und politische Befürchtungen nicht aus. Der Hauptgrund war vielmehr persönlicher Art: Jesus war bezüglich des Äusseren seiner Messianität noch im Ungewissen, und erst in der Erkenntnis der Notwendigkeit seines Todes fand er die Lösung, die ihn beruhigte (S. 243—247). — Dass er auch nach dem Petrusbekenntnis noch Verbote giebt, hat »wohl« nur »zum Geringsten« seinen Grund in einem pädagogischen Motive, »zumeist

wohl« in dem Gedanken, das Schlimmste zu verhüten, bevor er nach Jerusalem kam. (S. 263).

Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum (1892):

Gegen das pädagogische Motiv. Man muss sich hüten, Jesus für allzu pädagogisch rücksichtsvoll zu halten. Er hätte nie aus solchem Grunde verschwiegen, was zu sagen notwendig war. »Die Gründe für Jesu Schweigen liegen tiefer. Er schwieg, weil in diesem Punkte alles noch in ihm im Werden war, als wundervoll geheimnisvolles Ahnen, als seliges Geheimnis trug er sein messianisches Bewusstsein im innersten Herzen verschlossen« (S. 120 f.).

J. Weiss, Nachfolge Christi:

Nach der Huldigung des Petrus bemächtigt sich des Herrn jene eigentümliche Erregung, die über ihn kam, wenn die Dämonischen ihn als Messias anriefen. Es sieht so aus, als ob in dem Augenblick, wo dies innerste Geheimnis seiner Seele von fremden Lippen ausgesprochen wird, es ihm gewissermassen entfremdet ist. Er erschrickt davor. Er hat eine eigentümliche, abwehrende, ablenkende Art, über diesen Punkt zu sprechen, weil er etwas so Zartes ist. (W. bringt dafür Belege aus Worten Jesu) (S. 31 f. vgl. 35, auch Reich Gottes S. 166).

Als Curiosum sei noch eine Bemerkung Renan's über die Verbote bei den Wundern angeführt (Leben Jesu 2. Aufl. deutsch, Berlin 1863, S. 246). Nach ihm belästigte der Gewährsmann des Markus Jesus mit seiner Bewunderung, und der Meister sagte oft zu ihm: Sprich nicht davon. Zuweilen scheine es, als ob ihm die Rolle eines Thaumaturgen unangenehm sei, und dass er den Wundern, die s. z. s. unter seinen Füssen entstehen, so wenig wie möglich Öffentlichkeit zu geben suche.

Wer die Geduld hat, diese Auszüge zu durchmustern, muss zugestehen, dass der Eindruck nicht erfreulich ist. Die Summe aller durchprobierten Erklärungen ist doch ein wenig gross, die Auffassung der Einzelnen meist ein wenig scheckig. Voraussetzungen, die nur ihrem Autor klar sind, werden dabei reichlich gemacht, dem gleichen Verbote werden ohne Zaudern auch wohl zwei und drei Motive untergeschoben. Ansätze, diese Geschichtszüge zusammenhängend zu betrachten, sind bei Einzelnen

vorhanden, aber es kommt nicht zu einer rechten Untersuchung. Man begnügt sich mit hingeworfenen Zweifeln, psychologischen Postulaten, willkürlichen Korrekturen des überlieferten Textes. Dagegen versäumt man es, die Züge als Bestandteile des Evangeliums zu würdigen, in dem sie zunächst vorliegen.

III.

Der Erziehungsgedanke bei Markus nach Klostermann und Zahn.

(Zu S. 42ff.)

Nach Klostermann beabsichtigt Markus in seiner Schrift das Wachstum des Evangeliums zu seiner jetzigen Gestalt als einer öffentlichen Macht in der Welt oder den Anfang des Evangeliums als öffentlicher Macht zu schildern. Danach hat er seine Stoffe gewählt und seinen Gang genommen (S. 14, vgl. auch das Vorhergehende). Zahn sagt wesentlich im gleichen Sinne: Markus will durch seine Erzählung die Frage beantworten, wie das Evangelium Christi angefangen habe, und wie es entstanden sei[1]). Demnach soll er in der Hauptsache schildern wollen, wie Jesus seinen Beruf als Prediger des Evangeliums ausgeführt, und wie er die Jünger für ihren künftigen Beruf als Prediger erzogen hat. (Vgl. Einleitung in das N. T. II S. 222f., 225, zum Folgenden überhaupt S. 220–227.)

Wenn Klostermann annimmt, dass das Markusevangelium nicht eine farblose Aneinanderreihung beliebiger Erzählungsstoffe ist, sondern eine Schrift, die bestimmte Gesichtspunkte am Stoffe durchführt, so hat er ganz Recht, und ebenso richtig ist es, dass die Schilderung der Jünger zu den wichtigsten Momenten des Evangeliums gehört. Das hindert nicht, dass diese nach

---

1) Die eigentümliche Exegese der Überschrift Mr. 1 1 (ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου κτλ.), durch die dieser Gedanke zunächst gewonnen wird, lasse ich bei Seite. Unter allen Umständen muss sich die vermeintliche Absicht des Evangelisten am wirklichen Inhalt des Evangeliums erproben.

Zahn (II S. 218) »weitaus bedeutendste Arbeit« über Markus das Evangelium durchaus missverstanden hat, und Zahn mit ihr.

Zahn bemerkt, in dem Abschnitt 4_{35}—6_{6} trete die Beziehung auf die Apostel und deren künftigen Beruf, die den Abschnitt 3_{13}—6_{13} beherrschen soll, zurück (S. 225), und im letzten Abschnitt 11_{1}—16_{8} vermisse man die Herrschaft des schriftstellerischen Gedankens über den Stoff, das Interesse am Stoffe selbst überwiege (S. 226f.). Das heisst eingestehen, dass an mehr als einem Drittel des Stoffes der angebliche Zweck des Verfassers sich überhaupt nicht durchführen lässt. Schon damit entsteht die Vermutung, dass dieser Zweck eine Chimäre ist. Dazu kommt, dass weitere Abschnitte des Evangeliums in ein Prokrustesbett gelegt werden müssen, um sie überhaupt nur mit dem »Zwecke« in Verbindung zu bringen. 2_{1}—3_{6} zeigt nach Zahn, »dass Jesus mit seiner durch Thaten bewährten *Predigt*, insbesondere mit der *Verkündigung* der Sündenvergebung und mit seiner von finsterer Askese und ceremonialer Gesetzlickeit freien Lebens- und *Lehrweise* bei den bisherigen *Religionslehrern* immer wieder auf Widerstand stösst und deren tötlichen Hass sich zuzieht« (S. 224). Die gesperrten Worte machen deutlich, wie der Gelehrte hier den Zweck mit den Haaren herbeizieht. Dass Markus hier *nicht* von der Absicht geleitet wird, Jesus als Prediger zu schildern, ist vielmehr sonnenklar. Anderwärts wieder hat der Gedanke der Predigt Jesu zwar seine Bedeutung, z. B. 1_{16}—$_{45}$, aber ihn für *den* Gedanken des Abschnittes auszugeben, vermag nur die Einseitigkeit [1]. Hat etwa das Zusammentreffen Jesu mit den Dämonen für Markus in dieser Partie keine wesentliche und selbständige Wichtigkeit?

Bricht nun so der angenommene Gesamtplan des Buches zusammen, so verliert der Gedanke, Markus wolle die Erziehung der Jünger für ihren künftigen Beruf schildern, schon damit seinen eigentlichen Halt. Aber dieser Gedanke selbst wird ebenso gewaltsam und willkürlich durchgeführt.

3_{13}—6_{13} soll schildern, wie Jesus die Zwölf zu der für ihren Beruf erforderlichen Selbständigkeit (!) des Urteils und der Er-

---

1) 1_{45} soll jedes Wort mit Absicht gewählt sein: Zahn nennt speziell ἤρξατο, κηρύσσειν, πολλά, τὸν λόγον (!).

kenntnis erzogen hat«. (S. 225.) Zahn fährt fort: »Während seine Angehörigen . . . . . eines Tages die Meinung äussern, er bringe sich durch den leidenschaftlichen Eifer, mit welchem er seinem Beruf sich hingiebt, um den Verstand, und seine Gegner ihn für einen Besessenen erklären (3 21 f. cf. v. 31), erklärt er die, welche trotzdem seinem Worte lauschen, für seine wahren Verwandten (3 31—35) . . . .« Da fragt man: 1) wer heisst uns in diesem Abschnitte alles Gewicht auf die letzten Verse legen, namentlich der Verteidigungsrede Jesu vor den Gegnern die selbständige Bedeutung nehmen? 2) was hat 3 31—35, wo nicht einmal das »seinen Worten lauschen« hervorgehoben ist, und nicht einmal die Zwölf allein angeredet werden, mit der für den Beruf der Jünger notwendigen Selbständigkeit des Urteils und der Erkenntnis zu thun? (Dieser Gesichtspunkt passt nicht einmal zu 4 1—34). — Wo die Urteile des Volkes über Jesus »zum zweiten Male, und zwar diesmal von den Jüngern auf eine Frage Jesu, erwähnt werden (8 27), dienen sie dazu, die Selbständigkeit der Glaubenserkenntnis hervorzuheben, zu welcher Jesus seine Jünger durch Lehre und Thaten erzogen hat« (S. 226). Das ist einfach eingetragen; in der Erwähnung der Urteile liegt kein Fingerzeig, da sie eben auch früher erwähnt werden. »Aber langsam, heisst es weiter, und mühselig schreitet diese Arbeit vorwärts. Wenn Jesus ihnen gegenüber auch nicht mehr zu klagen hat: „Glaubt ihr noch nicht?“ (4 40 cf. dagegen (?) 9 28 f.), so doch immer wieder über ihren Mangel an Einsicht (6 52; 8 17—21), an Verständnis seiner Wege (8 33; 9 32) . . . . Sie haben noch viel Anteil an der Herzenshärte, dem Unglauben und Aberglauben ihrer Zeitgenossen (6 49—52 etc.)«. Hier wird nur die Thatsache verschleiert, dass ein Fortschritt der Jünger gar nicht nachweisbar ist, so wenig wie in den Belehrungen Jesu, und das ist eben schlimm, wenn Markus die Erziehung der Jünger schildern soll. Wer sagen kann, später habe Jesus wenigstens nicht mehr zu klagen: glaubt ihr noch nicht? und dabei sich selbst auf Stellen wie 8 17 bezieht, wo der Vorwurf auf Verstockung des Herzens lautet, hat entweder eine sonderbare Vorstellung von Fortschritten, oder er versteht das Evangelium nicht.

Diese Proben genügen. Die Ergänzung der kritischen Bemerkungen liegt in den positiven Ausführungen, die ich im

Texte gebe. Habe ich mich an die handlichere Darstellung von Zahn gehalten, so gilt doch alles Wesentliche auch gegen Klostermann, bei dem man übrigens noch besser sehen kann, wie stark Markus hier modernisiert wird.

IV.

Einige neuere Äusserungen über die Leidens- und Auferstehungsweissagungen Jesu.

(Zu S. 86 ff.)

Den im Text über dies Thema ausgesprochenen Gedanken sollen hier ein paar kleine Illustrationen beigegeben werden. Ich komme dabei notgedrungen immer wieder in die Geleise der allgemeinen Ausführung zurück. Trotzdem wird es nicht unnütz sein, hier und da in concreto zu prüfen, wie sich die heutige Kritik mit den Dingen abfindet. Das ganze Problem greife ich auch hier nicht an. Die Auswahl der Ansichten, die ich bespreche, mag etwas Zufälliges haben — das wird nicht schaden.

Baldensperger hat in seiner Schrift über das Selbstbewusstsein Jesu dem Leidens- und Todesgedanken Jesu ein eigenes Kapitel gewidmet und hat ihm eine ausführliche polemische Auseinandersetzung mit Holsten beigegeben (S. 143 ff.).

Hier erklärt er u. a. S. 143 (Anm.), die Vorhersagungen über den Verrat des Judas und die Verleugnung des Petrus könnten unmöglich vollständig (Ausschmückungen werden zugegeben) erfunden sein; das wäre nur denkbar, wenn ein ausreichendes Motiv zur Erdichtung vorläge. Es muss auffallen, dass B. sich nach diesem Motive nicht weiter umsieht. S. 144 sagt er selbst: »Nun enthalten die Evangelien thatsächlich Erdichtungen der Jünger [1]). So Mt. 12 40 die nicht authentische Deutung des Jonaszeichens; Joh. 2 19 das missverstandene

1) Ich würde nicht von den »Jüngern« sprechen, sondern von der »Gemeinde«.

Tempelwort«. Also wird es für diese Erdichtungen doch auch ein Motiv gegeben haben. Dies kann nur darin gelegen haben, dass die Gemeinde an der Vorhersagung dieser Dinge durch Jesus ein Interesse hatte. Ist das gleiche Motiv beim Verrat und bei der Verleugnung nicht »ausreichend«? Traten diese für die Gemeinde jedenfalls schwierigen und anstössigen Vorgänge nicht in ein anderes Licht durch die Vorhersagung? Sollen wir Stellen wie Mt. 12 40, Joh. 2 19 nur kritisch beseitigen und nichts daraus lernen für die Geschichte, d. h. für die Interessen der Gemeinde, denen sie entstammen? Allein »solche Deutungen (wie in diesen Stellen), fügt B. hinzu, waren eben nur möglich, wenn wirkliche derartige Weissagungen Jesu vorlagen und allgemein anerkannt waren«. Eine kühne Behauptung, wenn anders jenes Gemeindeinteresse wirklich vorhanden war, was B. schon im Hinblick auf Johannes (vgl. z. B. 10 18) nicht leugnen wird! Hat die spätere Gemeinde — man denke z. B. wieder an Johannes — nur dann ihre Gedanken Jesu selbst beigelegt, wenn sie bei ihm schon vorgebildet waren? Kurz, man vermisst hier eine lebendige Anschauung vom Charakter der evangelischen Tradition.

»Es scheitert diese Hypothese (dass die Gemeinden in den Leidensweissagungen ihren Gedanken auf den Meister zurückgetragen hätten) zuletzt völlig an der andern gewiss zuverlässigen [1]) Angabe, dass die Jünger nur mit Mühe in die Eröffnungen Jesu über sein bevorstehendes Leiden sich finden konnten«. »Je mehr Belehrungen sie Jesu in den Mund legten, desto unbegreiflicher und unverzeihlicher wurde ihre Borniertheit . . . .« (S. 244). Hier verschiebt B. zunächst stillschweigends die Angabe der Evangelien und zwar erheblich, um sie sodann »gewiss zuverlässig« zu nennen. Die Evangelien sagen nicht, dass die Jünger sich nur mit Mühe in Jesu Worte hätten finden können. Sie finden sich gar nicht hinein, d. h. sie verstehen sie einfach nicht. Und gerade darum, weil das nach den klaren Worten Jesu höchst sonderbar klingt, wird die Angabe sofort zweifelhaft, von den Parallelen ganz zu schweigen. Überdies führt B. »dies Geständnis ihres Unverstandes« auf die Jünger selbst zurück und setzt dann voraus, dass die bekämpfte Auffassung die Er-

1) »Zuversichtlichen« wird Druckfehler sein.

findung der Weissagungen auf die gleiche Quelle zurückführen müsse. Als ob in den Evangelien nicht vieles stände, was nicht auf die Jünger zurückgehen kann, und als ob irgend eine Nötigung vorläge, die Jünger hier ihre eigene Unfähigkeit bescheinigen zu lassen!

S. 161 ist von der Auferstehungsweissagung die Rede. Tod und Auferstehung seien (in den Evangelien) zwar korrelate Begriffe, aber es sei doch zu bezweifeln, »dass gerade diese zwei Gedanken in jenen Stunden im Vordergrunde des Bewusstseins Jesu standen«. Vielmehr waren es Tod und Parusie. Auf diese weise Jesus gleich nach der ersten Leidensverkündigung (Mt. 16 27. 28); die Auferstehung werde zwar oft, aber nur mit knappen Worten erwähnt, bei dem Gedanken der Parusie verweile Jesus mit Vorliebe. »Beweist das nicht hinlänglich, dass die Auferstehung keine Hauptrolle in Jesu Gedanken spielt?« Freilich sei sie das Bindeglied zwischen Tod und Parusie, aber auch nicht mehr.

Diese Kritik bringt keinerlei geschichtliche Sicherheit, aber sie führt auch nicht einmal zu einer klaren Vorstellung. B. setzt sich an einem für die Evangelien doch fundamentalen Punkte über ihre Aussagen — in diesem Falle bewusst — hinweg, und mit sehr schwachen Gründen. Denn was den Worten von der Auferstehung ihre Knappheit schaden soll, versteht man nicht, und der Beweis, dass Tod und Parusie nebeneinander Jesus beschäftigen, wird aus den Evangelien nicht geliefert und kann nicht geliefert werden. Es scheint aber für B. gar nicht zu wiegen, dass er den Sinn der Evangelien so verändert. Ja, er ist sogar der Meinung (S. 162), dass er den widerlegt hat, der von den Aussagen über die Auferstehung her die Todesweissagung angreift; denn die Parusieaussagen setzen die Auferstehung voraus. Wie steht es denn nun eigentlich um die überlieferten Weissagungen? Stand neben dem Tode Jesu in Wahrheit die Parusie im Vordergrunde, so können diese Worte, was die Auferstehung betrifft, nicht richtig sein. Andrerseits soll Jesus die Auferstehung »angedeutet« haben (S. 162). Wo hat man solche Andeutungen, wenn nicht eben in den überlieferten Worten? — Soll übrigens Jesus einmal seine Auferstehung angedeutet haben, so scheint es denn doch fast rationeller bei dem stehen zu bleiben, was die Evan-

gelien wirklich sagen. Ein Jesus, der eine Auferstehung ins Auge fasst, sie aber wie eine Nebensache betrachtet, blos als »Zwischenstufe« zwischen Tod und Parusie, ist keine sehr wahrscheinliche Vorstellung. Denn eine solche Auferstehung ist doch kein alltägliches Ereignis.

Aus Holtzmanns Neutestamentlicher Theologie ziehe ich einen Abschnitt an, der sich ebenfalls mit der Auferstehungsweissagung beschäftigt (I S. 305—309).

»Mit der Geschichtlichkeit der Todesweissagung ist die Geschichtlichkeit der Auferstehungsweissagung gegeben. Sollte der Tod ein Messiastod sein, so durfte er kein Tod bleiben . . .« »Konstant und sicher wird daher [?] von der evangelischen Überlieferung mit der Nachtseite eine entsprechende Lichtseite verbunden . . .« »Nur solche den niederschlagenden Eindruck alsbald aufhebende Triumphworte machen es verständlich, dass die Jünger jener ersten Kehrseite so gut wie gar keine Aufmerksamkeit schenken, sondern sie nur im Zusammenhang mit der darauf folgenden Herrlichkeit als die schwerverständliche, mehr oder weniger auch gleichgiltige Einleitung dazu betrachten konnten«. Ebenso wie die Todesweissagung wurde aber auch der »triumphierende Schluss« nach den wirklichen Erlebnissen »modifiziert und spezialisiert«. Denn auf einen sofortigen Umschwung war man nach dem Tode Jesu in keiner Weise vorbereitet. (Folgen Beweise.) Aber die Bedenken treffen doch nur den nahen Termin der Auferstehung, nicht diese selbst. Mindestens die Auferstehung am jüngsten Tage mussten die Jünger von ihrem Herrn glauben. »Auferstehung war nun einmal die von der jüdischen Eschatologie ebenso ausschliesslich wie unumgänglich gelieferte Vorstellung einer den Tod überdauernden Existenz«. . . . . »Stand weiterhin die Lehre von der Auferstehung schon von Haus aus im Dienste des Messianismus, so leuchtet unmittelbar ein[1]), dass vor allem der Messias selbst, wenn er doch einmal sterben sollte, nur um so sicherer auferstehen wird . . . .«

Gegen diese Ausführungen spricht doch auch mehr als ein Bedenken.

---

1) Das möchte ich bezweifeln.

Zunächst ist es nicht glaublich, dass die Jünger die Worte vom Leiden und Sterben so gut wie überhört oder nur als eine gleichgiltige Einleitung zu der Weissagung der Herrlichkeit betrachtet hätten. Den Evangelien widerspricht das sicher, der Sache aber auch und schliesslich selbst Holtzmanns eignen Voraussetzungen; denn die Szene zwischen Jesus und Petrus z. B. (Mr. 8 31 ff.) hält er für geschichtlich. »Schwerverständlich« aber erscheint nach Markus die Weissagung von der Auferstehung genau ebenso; Beweis: Mr. 9 10. Weshalb wird hier also ein Unterschied eingeführt, den die Evangelien nicht kennen?

Sehr plausibel ist es zwar, dass die Jünger nach allen Anzeichen auf die sofortige Auferstehung Jesu nicht vorbereitet waren, dass daher eine Weissagung dieses Inhalts nicht geschichtlich sein kann. Aber weshalb geht Holtzmann nicht weiter? Es scheinen doch gerade so gut Anzeichen vorzuliegen, dass die Jünger nach der Katastrophe überhaupt an Jesu Sache verzweifelten. Ist dies denn begreiflich, wenn Jesus nicht nur von seiner Herrlichkeit zuvor in Triumphworten geredet hat, sondern die Jünger gerade diese besonders gut aufgefasst haben?

Ferner vermisst man an der positiven Vorstellung, die H. andeutet, die Bestimmtheit. Sehr befremdlich ist, dass er hier den Gedanken an die Auferstehung am jüngsten Tage überhaupt in Betracht zieht. Es wäre ja nicht wunderbar, dass die Jünger, wenn sie überhaupt Auferstehungsgläubige waren, diesen Gedanken von Jesus fassten, aber es wäre auch nichts, was Jesus auszeichnete, und vor allem nichts, was sie über das Scheitern der Sache Jesu trösten konnte. Und zum Tenor der Leidensweissagungen passt die Vorstellung vollends gar nicht. Eine Weissagung, beginnend mit den Worten: ich muss leiden und sterben, kann nicht blos schliessen: aber einst — am Ende — werde ich wieder zum Leben kommen. So könnte man also nur an eine baldige Auferstehung anstatt der sofortigen denken. Dass ein lebender Mensch aber etwas so Unerhörtes — eine Auferstehung vor »der« Auferstehung — sicher erwartet haben sollte, dünkt mich nicht viel weniger wunderbar als die Bestimmung der Frist auf drei Tage. Man ist also von hier aus veranlasst, an der ganzen Vorstellung Holtzmanns irre zu werden.

Endlich. Die jetzigen Weissagungen sollen Umbildungen ursprünglicher »Triumphworte« sein. Diese werden — ich glaube H. richtig zu interpretieren — Worte von eigentümlichem Schnitt und Charakter gewesen sein. Wie kommt es, dass auch nicht das Leiseste in diesen Weissagungen Mr. 8 31 u. s. w. — denn davon reden wir doch — übrig geblieben ist? Wie konnten sie unter der Umbildung ganz verschwinden, sie, die ja die Aufmerksamkeit der Jünger in besonderm Grade erregt haben? Hierauf finde ich keine Antwort.

Kürzer hat sich Rohrbach, Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi S. 7 f., über das gleiche Thema ausgelassen. Das Wenige ist aber charakteristisch.

Auch er weist darauf hin, dass Jesu Anhänger nach seinem Tode auf die Auferstehung durchaus nicht gefasst waren, und schliesst daraus, dass Jesus sich vorher über die Auferstehung nicht so unmissverständlich klar geäussert haben könne, wie es nach den Evangelien der Fall ist. Er fügt dann aber hinzu: »Andrerseits freilich wird man ohne die Annahme nicht wohl auskommen, dass die Jünger sich später in der That auf gewisse Äusserungen des Meisters besonnen haben, die ihnen im nachträglichen, richtigen Verständnis bereits eine Hindeutung auf seinen Triumph über den Tod zu enthalten schienen und wohl auch enthalten haben«. »In den Bemerkungen des Erzählers in Mr. 9 10 und 32 . . . wird man eine Erinnerung daran zu erblicken haben, dass die wirklichen Worte Jesu in dieser Sache einen zur Zeit, da sie gesprochen wurden, den Jüngern noch nicht verständlichen Sinn gehabt haben müssen«.

Diese Erklärungen sind (vgl. das durch Sperrdruck Hervorgehobene) so unsicher und gewunden, dabei sachlich so wenig befriedigend, dass der Verfasser besser gethan hätte, dem Leser selber zu sagen, dass er eine greifbare Vorstellung vom Hergänge nicht schaffen könne. Man stelle sich vor: Jesu Äusserungen sind so undeutlich, dass sie zunächst nicht verstanden werden, trotzdem behalten sie die Jünger und besinnen sich darauf nach der Kreuzigung, sie beziehen sie nunmehr auf die Auferstehung — wer kann unter jenen Voraussetzungen wissen

oder vermuten, ob das richtig war? —, diese gut bewahrten Worte aber gehen dann völlig verloren!

In seiner Abhandlung »Des Menschen Sohn« (Skizzen und Vorarbeiten VI, S. 187 ff.) hat sich auch Wellhausen über die Leidensweissagungen ausgelassen, und zwar speziell über die vier Stellen Mr. 8_{31} ff., 9_{9} ff., 9_{30} ff., 10_{32} ff. Seine Absicht ist, zu untersuchen, wiefern diese Stellen als Zeugnisse dafür gelten dürfen, dass Jesus den Titel »Menschensohn« wirklich auf sich angewendet hat. Aber dabei kritisiert er die Weissagungen selbst.

Die Stellen 8_{31} ff. und 9_{9} ff. will Wellhausen nicht gelten lassen. Beide Aussagen über den Menschensohn seien von den andern Synoptikern nur einseitig bezeugt,. Mr. $8_{31—33}$ fehle bei Matthaeus[1]), $9_{9—13}$[2]) bei Lukas, überdies sei die Weissagung den Jüngern 9_{30} ff. fremd, obwohl sie sie schon zweimal gehört haben müssten. Aber diese Stelle werde wieder von der vierten 10_{32} ff. nicht vorausgesetzt. Diese mache den Eindruck, als ob Jesus eine ganz neue Eröffnung mache, und sie habe »am meisten für sich« »wegen der gut motivierenden Reise nach Jerusalem und der scheinbar gleichgiltigen Verumständung« — W. denkt an das Vorauseilen Jesu und die Verwunderung der Jünger —, deren Wert Matthaeus und Lukas nicht begriffen hätten. Der Wortlaut sei übrigens auch hier nicht verbürgt. So bestimmt könne Jesus die Zukunft nicht vorausgesagt haben, dass die Jünger sich hernach über nichts mehr hätten wundern können (vgl. S. 211 f.).

Man darf über diese Kritik bei einem Wellhausen etwas verwundert sein.

Ich stelle eine Gegenargumentation auf. Die vierte Stelle kann nicht richtig sein. Denn sie stellt eine Eröffnung, die Jesus schon gemacht hat, wie etwas Neues hin; die Erwähnung der Reise nach Jerusalem ist sichtlich aus dem Gedanken an das Leiden selbst geflossen, oder diese Reise bot sich als

1) Die Stelle fehlt bei Matthaeus nicht; Wellhausen wollte offenbar nur sagen, dass der terminus »*Menschensohn*« in der Parallele bei Matthaeus fehlt (statt dessen *αὐτόν*, auf »Jesus« bezogen).

2) Mr. $9_{9—13}$ nennt W. einen »offenbaren Nachtrag«. Doch nicht zu Markus? Wenn aber nicht zu Markus, warum dann ein Nachtrag?

Datum für die Weissagung von selbst dar, und die gleichgiltigen Bemerkungen über das Voranschreiten Jesu und das Staunen der Jünger hätte vielleicht ein Augenzeuge gemacht, der sich solcher Kleinigkeiten erinnerte, aber kein späterer Evangelist. Aber auch die Stellen 9 30 ff. und 9 9 ff. können nicht als geschichtlich gelten. Denn das Nichtverstehen der Jünger ist unbegreiflich nach der früheren Belehrung. Am meisten für sich hat 8 31 ff. Denn hier erscheint die Weissagung am meisten als eine neue Eröffnung; hier steht sie im Zusammenhange mit dem markanten und verbürgten Ereignis des Jüngerbekenntnisses; hier ist sie die unentbehrliche Grundlage der lebensvollen Szene zwischen Jesus und Petrus. Dass Matthaeus diese Stelle übergeht[1], hat ebensowenig zu bedeuten, wie dass bei Lukas das Seitenstück zu 9 9 ff. fehlt. Denn da Markus beiden zu Grunde liegt, bedarf es keiner Bestätigung durch sie, und ihre Auslassung kann bestimmte Ursachen haben.

Mich dünkt, diese Argumentation wäre etwa ebenso viel wert wie die von Wellhausen. D. h. irgend ein wirkliches Ergebnis ist von ihm nicht erreicht. Der Grund liegt aber in seinem Verfahren.

W. bemerkt: »Es ist nun zwar sehr möglich, dass Jesus seine Todesahnung öfters ausgesprochen hat, aber diese viermalige und doch immer wieder vereinzelte Wiederholung in der Tradition erklärt sich doch nur aus dem Schwanken über den Zusammenhang und die Gelegenheit, wobei es geschehen«. Wirklich nur daraus? In Wahrheit ist dies weder die einzige noch überhaupt eine wahrscheinliche Erklärung. Die Voraussetzung, dass für ein und dasselbe Wort, dessen Ort Markus noch kannte, allmälig drei weitere Plätze gefunden wurden, liegt fern, die Voraussetzung, dass eine Stelle das Richtige bieten werde, hat keinerlei Notwendigkeit. W. verwirft selber den Wortlaut; aber bei diesem negativen Urteil belässt er es. Hätte er gefragt, was der Wortlaut lehrt, hätte er, statt die Stellen zu isolieren, sie einer zusammenfassenden Betrachtung unterworfen, wie sie ihre Gleichmässigkeit fordert, hätte er

---

1) Ich nutze das obige kleine Versehen Wellhausens nur aus, um anzudeuten, dass er nach seiner Ansicht von den Quellen hier auf Matthaeus und Lukas gar nichts geben dürfte.

hiernach die Auffassung des Markus festgestellt, so wäre seine Deduktion anders ausgefallen, und er wäre an der Möglichkeit, dass es sich um Erzeugnisse der Gemeindeapologetik handelt, schwerlich einfach vorbeigegangen.

J. Weiss kommt in seiner Schrift über Jesu Predigt vom Reiche Gottes auf die Leidensweissagungen u. a. S. 171f. zu sprechen. Die drei bekannten Stellen erklärt er für Dubletten der Überlieferung, die um einer stimmungsvollen Wirkung willen (?) neben einander gestellt wurden. Im Einzelnen sind sie stark ex eventu ausgestaltet, am wenigsten 9_{31}, wo deshalb der ursprüngliche Wortlaut relativ rein erhalten sein wird. »Noch einfacher und wahrscheinlich ursprünglicher« lautet Luk. 9_{44}:

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων.

Für die Ursprünglickeit spricht hier [und Mr. 9_{31}] das Wortspiel: der »Mensch« in der »Menschen« Hände. Auch Mr. 14_{41} und 10_{33} ruhen auf diesem Wortlaut. »Mit dieser Gestalt der Aussagen haben wir es geschichtlich allein zu thun«.

Die pointierte Zusammenrückung der Weissagung mit dem Petrusbekenntnis möchte W. auf Rechnung des Pauliners (?) Markus setzen. »Aber, wie es scheint, haftete auch in der alten Überlieferung [1]) die Leidensweissagung unmittelbar an der Messiasoffenbarung auf dem Verklärungsberge (Mr. 9_{31} f.). Und auch die Worte Jesu beim Zuge nach Jerusalem 10_{33} bekommen den vollen Sinn erst, wenn man an die messianisch-erregte Stimmung denkt, in welcher die Jünger ihn nach der Hauptstadt begleiten, und die er durch sie dämpfen will«. So erscheinen die Leidensweissagungen als die einzige Antwort, die er ihrem Messiasglauben zu Teil werden lässt.

Diese Ausführung wurde nach Eichhorns Abhandlung über das Abendmahl geschrieben. Eichhorns Besprechung der Weissagungen hat demnach auf J. Weiss — leider — keinen Eindruck gemacht.

Sehe ich recht, so steht Anfang und Ende nicht im Ein

---

1) Den Grund kenne ich nicht. Mr. 9_{31}f. steht *nicht* unmittelbar hinter der Verklärung.

klang. W. fand in den drei Stellen Dubletten, nachher scheinen 9_{31}f. und 10_{33} geschichtlichen Wert zu haben. Doch das ist Nebensache.

Ich müsste hier schon Gesagtes wiederholen. Auch Weiss behandelt es als Axiom, dass eine von den Stellen echt sein müsse. Welche Sicherheit dafür besteht, wenn ich zwei andere für unecht erkläre und die dritte auch noch bemängele, oder nach welcher Notwendigkeit man eine Vervielfachung eines ursprünglich Einheitlichen annehmen muss, darüber äussert er sich nicht; und auch er fragt nicht nach der Anschauung, die in den Stellen steckt. Beachten wir aber noch die literar-kritischen Bemerkungen. W. setzt voraus, dass die Leidensweissagung in einer ganzen Anzahl von Formen existiert, also manches durchgemacht hat, er übt an den Worten eine ziemlich weitgehende Kritik, er redet von einer Tradition, die Markus vorhergeht. Wie er unter diesen Umständen noch irgend eine positive Behauptung über die ursprüngliche Form der Weissagung wagen und noch Schlüsse über den »Menschensohn« daraus ziehen mag (S. 173), begreife ich ganz und gar nicht. Weil gewisse Einzelzüge anstössig sind, so soll der unanstössigere Rest nun den ursprünglichen Wortlaut darstellen oder ihm nahe kommen! Warum soll z. B. dieser Wortlaut nicht nach 8_{31} lauten: *δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποκτανθῆναι ὑπὸ τῶν ἀρχιερέων*? Dafür liessen sich am Ende auch ein paar Gründe auftreiben wie der, der (Mr. 9_{31} und) Luk. 9_{44} empfehlen soll. Denn dies »Wortspiel« beweist ja doch nicht das Geringste, da es 1) fraglich ist, ob überhaupt ein Wortspiel empfunden ist — der solenne Titel »Menschensohn« und nicht der »Mensch« tritt den »Menschen« gegenüber, und da 2) wenn es eins wäre, ein Späterer eine solche Pointe ebenso gut gebildet haben könnte.

Zuletzt[1]) hat m. W. H. Weinel, »Die Bildersprache Jesu in ihrer Bedeutung für die Erforschung seines innern Lebens« (Festschrift für B. Stade), zur Todeserwartung Jesu das Wort genommen. Ich erwähne nur eine von seinen Bemerkungen (S. 43 des Sep.-Abdrucks).

1) Seit dies geschrieben wurde, erschien die Schrift von G. Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eigenen Aussagen auf Grund der synopt. Evangelien.

Man erfinde wohl Leidens- und Todesweissagungen, meint er, aber Szenen von der Tiefe und psychologischen Feinheit wie Mt. 20 20—28, Mr. 10 35—45 hätten den Leuten, die so plumpe vaticinia ex eventu bildeten, einfach unerschwinglich sein müssen. »In Stunden wie diese tauchen aus dem innersten, geheimsten Seelenleben Jesu, nicht bewusst ans Licht gezogen, sondern unmittelbar aufsteigend, die . . . Empfindungen empor, die ihn am stärksten beschäftigen. Wenn Menschen ihm nahen, das Herz ganz erfüllt von den überschwänglichen Erwartungen der Herrlichkeit, da stellt sich ihm ungewollt der düstere Gedanke ein: Könnt ihr auch den Trank trinken, den ich trinken soll? Als jene Frau zu ihm kommt, ihn zu salben mit köstlicher Narde, dem Symbol der heiteren Lebensfreude (?), da taucht aus der Tiefe seiner finsteren Gedanken das Bild eines bleichen Leichnams hervor, den man mit ebensolcher Spezerei einbalsamiert, um ihn dann in die Gruft zu senken, Mr. 14 3—8.« »Diese ganz ungewollten Worte . . . kann nur ein ganz grosser Dichter erfunden haben, oder sie sind erlebt«.

Recht warm empfundene Worte, aber ein recht mangelhafter Beweis! Einen Beweis im wissenschaftlichen Sinne will Weinel doch liefern. Ich will lediglich zeigen, dass er ihn nicht liefert, will also über die Echtheit oder Unechtheit dieser beiden Hinweise auf das Leiden hier meinerseits gar nichts ausmachen.

Woher weiss W., dass dies »ungewollte« Worte Jesu in seinem Sinne sind? Seine Bemerkungen eröffnen uns angeblich einen Blick in Jesu Seele, in Wahrheit führen sie zu einer Möglichkeit und nicht weiter. Die Sache läge vielleicht noch etwas anders, wenn allgemeine Bedenken gegen derartige Vorhersagungen gar nicht beständen. Aber es giebt nun einmal solche Bedenken, schon darum, weil andere Weissagungen so stark verdächtig sind. Dabei wird man sich auch erinnern, dass der Eindruck der psychologischen Wahrheit über den Charakter eines Berichtes nicht selten gründlich täuscht. Wenn jemand der Szene vom Ende des Judas, wie sie Matthaeus (27 3 ff.) erzählt, vor mancher andern Geschichte psychologische Wahrheit nachrühmen und sie ergreifend nennen würde, so würde ich nicht widersprechen. Trotzdem lässt sich zeigen, — und ich urteile nicht allein so —, dass die ganze Szene aus alttestamentlichen Stellen gebildet ist. Die Legende hat eben auch ihre

Logik oder ihre Psychologie. Hiernach haben wir Veranlassung zu fragen, ob W.'s Auffassung die einzige Möglichkeit ist. Klar ist jedenfalls, dass W. seinen — ideellen — Gegnern eine Vorstellung beilegt, die ein wenig roh ist, und die zurückzuweisen deshalb keinen Sieg bedeutet. Wer wird denn glauben, dass gleich die ganzen Szenen Mr. 10_{35-45}, 14_{3-8} erdichtet oder dass sie, wenn erdichtet, als Ganzes erdichtet sein müssten, falls es die einzelnen Worte über das Leiden sein sollten? Kommt es sonst nicht vor, dass solche Motive in Szenen eindringen, denen sie ursprünglich fremd waren?[1] War für die Evangelisten, wenn sie Worte von der künftigen Herrlichkeit berichteten, der Kontrast des Leidensgedankens, *den sie ja doch sonst sehr wohl kennen*, unerschwinglich? Hat es Schwierigkeit sich vorzustellen, dass man nach dem Tode Jesu, wenn man von der Salbung in Bethanien erzählte, die so nahe vor dem Ende lag, den Gedanken bildete: das war wie eine Vorwegnahme der Salbung des Leichnams Jesu, und dass man darauf einen zweiten Schritt that, indem man diesen Gedanken von Jesus selbst aussprechen liess? Analoga giebt es genug. Ein »ganz grosser Dichter« ist hier ebenso entbehrlich wie ein Erlebnis, um die Sache denkbar zu finden.

Schliesslich kommt auch hier alles darauf hinaus, dass W. sich keine richtige Vorstellung von der evangelischen Tradition und darum von den Evangelien macht, oder dass er doch von solcher Vorstellung keinen Gebrauch macht. Ist der älteste Text, den wir haben, einfach unsere Norm, so mögen wir leicht Beweise führen. Hat die Tradition — und alle Erwägungen führen darauf — schon vor dem ältesten Texte hier mehr, dort weniger eine höchst bedeutende, uns nur leider nahezu unbekannte Entwicklung durchgemacht, ist sie mit den Gemeindeanschauungen verschiedenster Schichten durchsetzt, dann ist gewiss, dass so zuversichtlichen Urteilen, wie W. sie hier ausspricht, die Basis fehlt.

---

1) Vgl. z. B., wie sich der Leidensgedanke Luk. 9_{31} in die Verklärungsgeschichte eindrängt.

V.

Über den Text von Mr. 10₃₂.
(Zu S. 96).

Ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο, καὶ παραλαβὼν πάλιν τοὺς δώδεκα ἤρξατο αὐτοῖς λέγειν κτλ.

Von Alters her hat dieser Text dem Verständnis Schwierigkeiten bereitet. Das beweisen die Handschriften. Die Recepta *καὶ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο* ist eine Korrektur der von ℵ B C* L Δ cop arm dargebotenen, von den meisten Editoren angenommenen Lesart *οἱ δὲ ἀκολ. ἐφοβοῦντο*, man verstand das *οἱ δέ* nicht. Ebenso wird sich die Auslassung von *οἱ δὲ ἀκολ. ἐφοβ.* bei D K a b erklären.

Die neueren Erklärer sind in der Deutung uneins. Manche (z. B. Meyer, Volkmar) beziehen das *ἐθαμβοῦντο* auf die Jünger Jesu im Ganzen; von ihnen soll — das ergänzt man — ein Teil ob seiner Bestürzung zurückgeblieben sein, ihm würde ein anderer Teil als »die Nachfolgenden« gegenüberstehen, von dem es dann hiesse: *ἐφοβοῦντο*. Eine andere Erklärung lässt die Jünger Jesu, die mit ihm unterwegs sind, betroffen werden, Andere dann, die Jesus und den Jüngern folgen, sich fürchten. Diese Erklärung [1]) ist zweifellos vorzuziehen, wenn der überlieferte Text richtig ist — u. a. weil das Zurückbleiben eines Teils der Jünger nicht unerwähnt bleiben konnte.

Aber sie schafft das Befremden über den Text nicht fort. Was soll namentlich dieser Gegensatz von *ἐθαμβοῦντο* und *ἐφοβοῦντο*? Das Staunen und die Furcht können sich beide nur darauf beziehen, dass Jesus den Weg nach Jerusalem einschlägt. Weshalb wird beides auf Jünger und weiteren Anhang in dieser Art verteilt? Um zu steigern, muss man sagen. Die Steigerung ist nur äusserst matt. Denn ein *θαμβεῖσθαι* über etwas Schreckenerregendes, wie der Zug nach Jerusalem ist, ist von Furcht nicht

1) Vgl. Klostermann S. 216 f. und bes. B. Weiss, Das Markusevang. S. 350.

weit entfernt, dem entsprechen auch die Umschreibungen der Interpreten (z. B. »Bestürzung«). Ferner aber lässt uns der Text über die verschiedenen Subjekte ganz im Unklaren[1]). Bei dem ἦσαν .... ἀναβαίνοντες wäre am natürlichsten an die ganze nach Jerusalem ziehende Menge zu denken. Dann müsste ausgedrückt sein, dass die ϑαμβούμενοι die Jünger sind. Aber eine Subjektsangabe wäre auch dann kaum entbehrlich, wenn ἦσαν .... ἀναβαίνοντες von vornherein auf Jesus und die Jünger einzuschränken wäre. Sie wird durch den Gegensatz οἱ δέ κτλ. gefordert. Man erzählt nicht so, wie Markus hier erzählen soll.

Nun kommt aber noch eins hinzu. Es liegt doch sehr nahe, dass die Vorstellungen des Voranschreitens und des Nachfolgens, die so dicht hinter einander stehen, korrespondieren. Dieser Eindruck ist stark. Sobald das καὶ ἐϑαμβοῦντο ausgestossen wird, wird der Gedanke schlagend. Ἐϑαμβοῦντο wäre dann eine alte Variante, die neben dem ἐφοβοῦντο in den Text eindrang.

Man könnte fragen, ob dann nicht vielmehr ἐϑαμβοῦντο das Ursprüngliche wäre. Es ergäbe sich in diesem Falle folgender Gesamtsinn. Jesus geht voraus. Das erfüllt den nachfolgenden Anhang mit Staunen. Das ϑαμβεῖσϑαι enthielte hier nicht den Gedanken der Furcht, sondern nur den der Ratlosigkeit: man weiss nicht, was das Vorausschreiten Jesu soll. Darauf nimmt Jesus dann die Zwölf aus der grösseren Schar des Anhangs heraus, und ihnen eröffnet er das Geheimnis. Dieser Zusammenhang wäre gut. Allein er ist nicht schlechter, wenn ἐφοβοῦντο gelesen wird. Hier ist gerade der Gegensatz des (mutigen) Vorangehens und der schon im (zaudernden) Nachfolgen sich aussprechenden Furcht sehr einleuchtend. Dass in der Begleitung Jesu eine grössere Menge (vgl. 10₁. ₄₆) gedacht wird, ist auf keinen Fall aus dem Texte fortzubringen.

Die Notwendigkeit der Emendation haben auch Andere empfunden. Wilke (Der Urevangelist 1838, S. 485) betrachtete καὶ ἐϑαμβοῦντο und οἱ δὲ ἀκολ. ἐφοβοῦντο als ein doppeltes Glossem: eine zu gründliche Kur, die mit der Schwierigkeit auch die Pointe beseitigt. Hitzig (Johannes Markus S. 46) schlug vor: οἱ δέ[κα] ἀκολουϑοῦντες [καὶ] ἐφοβοῦντο: ganz Hitzigsch und ganz unmöglich.

---

1) Gutes darüber bei Klostermann a. a. O.

Die Italacodd. ff² lesen nur: et pavebant sequentes, d. h. sie lassen καὶ ἐθαμβοῦντο fort. Andere — c k — verbinden qui sequebantur eum (illum) mit ἐθαμβοῦντο, haben also ἐφοβοῦντο nicht [1]). Hieraus würde ich keine Schlüsse ziehen.

Erwähnt sei zum Schlusse Klostermanns Lösung der Schwierigkeit. Er hört hier noch durchklingen, wie der Gewährsmann des Markus, einer der Zwölfe, d. h. Petrus, von diesem Momente erzählte. Er sagte: »auf unserm Wege näherten wir uns Jerusalem«, da wussten die Zuhörer, dass er nur Jesus und die eigenen Genossen, ihn selbst eingeschlossen, mit dem »wir« meinte. Er fuhr fort: »Jesus selbst gieng uns voran«, da konnten die Hörer unter dem »uns« mit Leichtigkeit an alle die denken, die mit Jesu so wanderten wie der Erzähler, ebenso bei dem »wir waren betroffen«. Wenn er dann aber hinzufügte: »die uns aber folgten, fingen an sich zu fürchten«, so mussten sie unter diesen folgenden andere denken als den Erzähler und seine Genossen. »Wurden diese ersten Personen in die dritte umgesetzt, so ergab sich eine solche [unklare] Erzählungsmanier, wie sie uns jetzt unser 32. Vers bietet«. Markus hat sich also von dem »Gang und Ton« der Erzählungen seines Gewährsmannes nicht losmachen können.

Diese Erklärungsweise ist von Klostermann zu einer Art Methode ausgebildet, sie leistet auch anderswo gute Dienste. Vgl. z. B. S. 32 und S. 198.

Das ist denn in der That eine Genauigkeit der Erinnerung des Evangelisten, die sich sehen lassen kann: nach Jahren noch klingt ihm die Erzählung des Petrus mit jedem »wir« so im Ohre, dass er bei der Wiedergabe über den Wortlaut stolpert! Man möchte ihm ob seiner Ungeschicktheit fast zürnen, wenn er nicht eine so rührende Abhängigkeit und Treue zeigte.

Ich würde diese apologetischen Velleitäten eines 1867 geschriebenen und von seinem Autor vielleicht nicht mehr überall vertretenen Buches nicht erwähnen, wenn nicht Zahn [2]) neuerdings die Einfälle Klostermanns mit allem Ernste teilweise wieder aufgewärmt hätte.

---

1) Vgl. ausser Tischendorf VIII auch Volkmar S. 420.

2) Einleitung in das N. T. II S. 246 f.

VI.

Zu Mr. 10 47. 48.

(Vgl. S. 36, 142.)

> [47] Und da er (der Blinde von Jericho) hörte, Jesus der Nazarener sei es, begann er zu rufen: Sohn Davids Jesus, erbarme dich meiner. [48] Und es bedrohten ihn Viele, er möge schweigen; er aber schrie um so mehr: Sohn Davids, erbarme dich meiner.

Wie sollen wir in dieser Stelle das »Bedrohen« verstehen, das von den »Vielen« ausgesagt wird? Ausgeschlossen ist m. E., dass es erfolgt, um den Titel Davidssohn als für Jesus unpassend zu bezeichnen. Dann bleiben die beiden Möglichkeiten: der Blinde soll entweder schweigen, weil das Messiasgeheimnis nicht laut werden darf, oder weil er Jesus durch sein Bitten und Schreien aufhält und belästigt.

Der erste Eindruck spricht gewiss dafür, dass hier eine Parallele zu den Verboten Jesu vorliegt. Auch der Ausdruck *ἐπιτιμᾶν* kehrt wieder. Und erinnert das *ὁ δὲ πολλῷ μᾶλλον ἔκραζεν* nicht an die vom Aussätzigen und Taubstummen berichteten Züge (1 45, 7 36)?

Wäre diese Exegese notwendig, so wäre die Stelle für Markus schwer zu verstehen. Bei den *πολλοί*, von denen das Bedrohen ausgeht, kann man doch nur an Leute aus dem mitziehenden *ὄχλος* (V. 46) denken. Matthaeus nennt auch geradezu *ὁ ὄχλος* als Subjekt (20 31; vgl. auch Luk. 18 39: *οἱ προάγοντες*). Bei Markus sind zwar vorher auch die Jünger mitgenannt. Aber wären sie im Unterschiede von der Menge gemeint, so würde Markus das andeuten. B. Weiss (bei Meyer) erläutert: »Offenbar will man nicht vorzeitig das Geheimnis der Messianität laut werden lassen, da man bereits beabsichtigt, beim Einzuge ihn als den Davidssohn zum Könige auszurufen«. Diese Ergänzung ist nach unserer Auffassung des Markus nicht möglich. Aber auch abgesehen davon ist sie nichts weniger als evident.

Es bliebe nur die Ansicht übrig, dass Markus hier die Frage, von wem der Befehl zu schweigen ausgeht, nicht kümmert, und dass ihm die Vielheit der Wissenden keine Schwierigkeit bereitet. Dass der Befehl und damit die Vorstellung des Ge-

heimnisses überhaupt zum Ausdruck kommt, würde ihm genug sein. Aber diese Annahme ist eben sehr schwer, da er sonst beim ὄχλος eine Kenntnis der Würde Jesu am wenigsten voraussetzt. Wie er hier zu einer andern Vorstellung kommt, bliebe ganz unerklärt. Auch wenn man annimmt, dass er den ὄχλος als Anhang Jesu gedacht habe, ist ein wirkliches Verständnis nicht erreicht.

Aus diesen Gründen glaube ich doch, dass die Stelle mit dem Messiasgeheimnis nichts zu thun hat. Die nächste Parallele scheint vielmehr Mr. 10_{13} zu sein. Da wehren die Jünger — der Ausdruck ist ebenfalls ἐπιτιμᾶν — denen, die die Kinder zu Jesus bringen, offenbar in dem Gedanken, dass er nicht belästigt werden darf. Verwandt klingt auch Mt. 15_{23}. Das kananäische Weib soll nicht hinter Jesus und seinen Jüngern her schreien. Dass der Blinde nach der Bedrohung nur »um so mehr« schreit, ist in Wahrheit doch auch etwas Anderes, als dass Kranke die erfahrene Heilung wider Jesu Verbot ausbreiten.

VII.

Vorgänger.

Es ist angezeigt, ein Wort darüber zu sagen, wie weit die charakteristischen Aufstellungen der vorliegenden Schrift schon früher in der Literatur Vertretung gefunden haben.

Diejenigen Schriften, die ich hier einzig als Vorgänger der meinigen nennen kann, sind mir sämtlich erst bekannt geworden, als mir alle Hauptgedanken meiner Untersuchung sowie die Grundlinien des Planes bereits feststanden. Im Einzelnen habe ich dann manches aus ihnen dankbar gelernt, bin aber ebenso oft von gemeinsamen Grundgedanken aus unabhängig mit ihnen zusammengetroffen.

Es liegt mir etwas daran, dies hier ausdrücklich zu sagen. Natürlich auch um meinetwillen, aber doch nicht blos deshalb. Es ist auch für die Sache nicht ohne Wert, dass in gewissen Gedanken, wie namentlich in der Beziehung des Messiasgeheimnisses auf die ganze Zeit vor der Auferstehung, Mehrere einander begegnet sind.

D. Fr. Strauss kann ich unter den Vorgängern nicht nennen [1]. In den einschlagenden Fragen unterscheidet sich seine Untersuchungsweise nicht sehr erheblich von der durchschnittlich üblichen, höchstens durch grössere Skepsis. Seine Kritik zeigt zwar auch hier ihre stets zu achtenden Eigenschaften, den grossen Scharfsinn, die deutsche Gründlichkeit und die unbedingte Aufrichtigkeit, aber auch ihre eigentümlichen Schwächen: die atomistische Art der Betrachtung, das Überwiegen des dogmatischen, wenn auch antidogmatischen Interesses (Wunderfrage), die Beschränkung auf die Negation oder, was dasselbe ist, den Mangel an Sinn für die Geschichte der Überlieferung.

Auch Brandts geistvolles und in vielem hochzuschätzendes Buch hat mir in den Hauptsachen nicht viel geboten. Die Verbote Jesu würdigt er z. B. S. 475 auch nur als einen Beweis für seine Zurückhaltung im Äussern messianischer Ansprüche.

Mit einem gewissen Rechte, wenn auch nur in sehr eingeschränktem Sinne, ist dagegen Bruno Bauer zu nennen, in erster Linie aber Volkmar und der Holländer Hoekstra.

Von dem Erstgenannten kommt für mich weniger seine »Kritik der evangelischen Geschichte« (2. Aufl. 1846) als das spätere Werk »Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs« (4 Bde. 1850—1852) in Betracht.

Br. Bauer existiert für die heutige theologische Erforschung des Urchristentums nicht mehr, oder höchstens als Popanz. Ich erinnere mich nicht je etwas anderes als Worte des Tadels und der Geringschätzung über ihn gelesen zu haben. Das unabänderliche Epitheton seiner Kritik ist »bodenlos«. Es ist auch nicht unbegründet. Bodenlos ist seine Kritik der paulinischen Briefe, bodenlos seine Gesamtansicht von der Entstehung des Christentums, bodenlos mag man auch seine Evangelienkritik nennen, sofern er den Gedanken der Überlieferung ganz aufhebt und die Evangelien oder besser das Urevangelium nach Form und Inhalt zur freien Schöpfung schriftstellerischer Kunst macht [2].

---

1) Vgl. übrigens oben S. 146 f.

2) Krit. der Evang. IV S. 31.

Aber damit ist der ganze Mann nicht gewürdigt[1]. B. war jedenfalls kein Dutzendgelehrter, sondern eine Individualität und eine hochbegabte dazu, er war kein Handwerker, sondern ein Künstler, wenn auch sui generis. Und wenn seine leidenschaftliche, wilde, zornig-aggressive Sprache für sanfte Seelen ungemütlich sein muss, so werden andere finden, dass hinter aller ungestümen, turbulenten Art doch ein reiner Sinn liegt, und dass er wesentliche Eigenschaften eines bedeutenden Stilisten besitzt. Man lese das vierte Bändchen der Kritik der Evangelien: »Die theologische Erklärung der Evangelien«. In der Polemik gegen die theologische Exegese finden sich Seiten, deren sich Lessing wohl nicht zu schämen hätte.

Von einem solchen Manne wird immer etwas zu lernen sein, selbst wo er irrt. Und speziell in der Evangelienkritik, in der er auf den Schultern von Weisse und besonders Wilke steht, ist von ihm noch heute zu lernen, so vieles veraltet ist und so vieles von vornherein verunglückt. Sein Urteil über Strauss' Leben Jesu ist ungerecht bis zur Masslosigkeit, aber er hat auch einiges wirklich Bedeutende über ihn gesagt, und m. E. ist er ihm in gewissen Beziehungen überlegen (ebenso wie auch F. Chr. Baur auf diesem Gebiete). Strauss hat nie vom Dogma loskommen können, so viel er es negiert hat, Bauer ist wirklich frei vom Dogma und deshalb manchen Erscheinungen gegenüber viel unbefangener, er überragt ihn aber auch in manchem durch die Grösse des Blickes und durch den Sinn für das Ganze der evangelischen Geschichte. Seine Ausschälung des »evangelischen Urberichts« ist gewiss verfehlt, obwohl sie immer noch den Dienst thun kann, auf Anstösse in den evangelischen Berichten aufmerksam zu machen. Sein positives Verdienst finde ich vor allem darin, dass er **über die innere Folgerichtigkeit dieser Berichte, über das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen der Erzählung, über die innere Struktur des einzelnen Berichts und über die Umbildung des ältesten Berichts durch Matthaeus und**

---

1) Die Charakteristik Bauers in der Realencyklopädie für prot. Theol. u K. von Wold. Schmidt (2. Aufl. Bd. XVII, in der 3. Aufl. ist der unerheblich veränderte Artikel von Haussleiter gezeichnet) geht nicht über die dürftigste theologische Schablone hinaus.

Lukas eine ganze Anzahl treffender oder anregender Gedanken geäussert hat.

Das Problem, dem meine Arbeit gilt, hat Bauer nicht erkannt, geschweige denn gelöst, ja er hat es von vornherein verdorben, indem er Stellen wie Mr. 6_{52}, 8_{14}ff. (samt der zweiten Speisung), 9_{32} aus dem eigentlichen Markus ausstösst. Aber er streift die von mir vorgetragenen Gedanken. Ich zeige das am besten, wenn ich zwei besonders charakteristische Äusserungen hier hersetze.

Kritik der Evang. III S. 41 f. heisst es: »Jesus muss diese zahllosen, diese himmelschreienden Wunder verrichten, weil er der evangelischen Anschauung als der Messias gilt — er muss sie verrichten, um sich als Messias zu beweisen: und Niemand erkennt in ihm den Messias? Jeder christliche Leser, wenn er diese Wunder sieht, ist überzeugt, dass dieser Mann der Messias sei — auch der stumpfeste Leser weiss, dass diese Wunder den Zweck haben, diesen Mann als den Messias zu erweisen — und Niemand — Niemand unter dem Volke — auch die Jünger selbst sollen nicht zu dem Schluss haben gelangen können, dass der gewaltige Wunderthäter der Messias sein müsse?«

Dazu IV S. 100 f.: »Indem er (Strauss) . . . . . auf das Gebot Jesu, seine Wunder nicht ruchbar zu machen, auf sein Gebot an die Dämonen, ihn nicht zu verraten, zu sprechen kommt, bemerkt er es nicht, dass er es in diesen Pointen einzelner evangelischer Abschnitte mit schriftstellerischen Wendungen zu thun hat, dass die nächste Frage also auch nur die sein kann, in welchem Zusammenhang sie mit der Komposition des Ganzen, dem sie angehören, namentlich mit dem Plan des Urevangeliums stehen, eilt er in seiner theologisch-materiellen Neugierde „sogleich weiter“, und wirft er seinen durchdringenden Blick in die Tiefe von Jesu Seele, um deren Geheimnisse zu entdecken.«

Der herrschenden kritischen Auffassung von heute steht B. nahe, sofern er stark mit einem Plane des Urevangelisten arbeitet und dem Petrusbekenntnis dabei die entscheidende Stelle zuweist. Die Abweichung des Matthaeus von Markus in der Frage der Messiaserkenntnis beurteilt er ebenso wie Ritschl und seine Nachfolger (S. oben S. 11).

Volkmars Buch [1]) war ebenfalls eine Überraschung für mich. Mit der Etikette »Tübinger Schule« ist dieser Evangelienforscher nicht abgethan.

Die Summe des Falschen und Unmöglichen in seinem Werke ist gross, und zwar im Grossen wie im Kleinen. V. rechnet wenig mit der Tradition und in übertriebener Weise mit der Schöpferkraft des »Lehrdichters« Markus [2]), er wird den beiden andern Synoptikern, wo sie von Markus unabhängig sind, gar nicht gerecht, er nimmt es sehr leicht mit der Frage, wie das, was in diesen Stoffen Umbildung des Markus sein soll, von den Umbildnern hat zu Stande gebracht werden können, er ist ferner als Exeget der Evangelien Allegorist und Symbolist, überscharfsinnig im Aufspüren von Beziehungen, er künstelt reichlich, indem er in der Darstellung des Markus überall Symmetrie und wohlberechneten Rythmus wahrnimmt. Es ist schade. Denn dadurch hat er den Zugang zu dem reichen Gehalte seines Werkes ungemein erschwert. Aber nur die »Prosaiker«, von denen er so gern redet, müssen sich zu schwer über ihn ärgern, um etwas von ihm zu haben. Wer ihm dagegen »seine Idiotismen lässt«, seine Schrullen und Einfälle zur Schale rechnet, der findet einen wirklich originellen, dabei ehrlichen und liebenswürdigen Mann, mit dem geistig zu verkehren sich reichlich lohnt. Unzweifelhaft ist Volkmars Buch das geistreichste und scharfsinnigste und m. E. überhaupt das bedeutendste, das wir über Markus besitzen. Er hat eine Fülle von feinsinnigen Beobachtungen über Markus selbst wie über das Verhältnis der Parallelen [3]) zu ihm gemacht. Und namentlich hat er gewusst,

---

1) Der vollständige Titel lautet: »Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis der kanonischen und ausserkanonischen Evangelien nach dem ältesten Text mit historisch-exegetischem Commentar«. (Ausg. von 1870, die 2. Ausg. (1876) fügt einen Anhang hinzu.)

2) Z. B. soll Markus der Erfinder des Ausdrucks ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (nach Daniel) sein (S. 199).

3) Mustergültig ist Volkmars Anlage der Synopse, sofern er sich nicht auf die Synoptiker beschränkt, sondern alles, was wir von Evangelien aus ältester Zeit besitzen, Justins Angaben eingeschlossen, den Umständen nach auch Perikopen aus der Apostelgeschichte, dem Kerygma Petri u. s. w. zusammenstellt und so den Blick auf grosse Entwicklungsreihen lenkt.

nicht gelegentlich beachtet, sondern wirklich gewusst, dass die Evangelisten das Leben Jesu als Glieder der Gemeinde, in der sie standen, mit allen ihren Gedanken und Interessen geschrieben haben. Dies gerade hätte ihn befähigt, uns den wahrhaft kongenialen Kommentar zu Markus zu schenken — den wir trotz so verdienstvoller, gelehrter Werke wie der von B. Weiss und Holtzmann bis heute nicht besitzen —, wenn eben nicht die phantastischen und subjektiven Zuthaten sein Buch zu einem guten Teile verdürben. Ich würde mich freuen, wenn ich ein wenig dazu beitragen könnte, dass Volkmar der Ehrenplatz, der ihm in der Geschichte der Evangelienforschung trotz allem gebührt, bereitwilliger zugestanden würde.

Volkmar hat über das »Messiasgeheimnis« keine zusammenhängenden Ausführungen gegeben und sich um die Herkunft des Gedankens nicht bekümmert. Ich bezweifle sogar, ob jeder durch blosse Lektüre seines Buches auf den Gedanken besonders aufmerksam werden würde. Aber es muss als sein Verdienst hier hervorgehoben werden, dass er — m. W. — der Erste gewesen ist, der die Verbote Jesu mit dem Gedanken an die Auferstehung interpretiert hat[1]). Ebenso berühre ich mich mannigfach mit ihm in den Gedanken über die Blindheit der Jünger und über die esoterische Lehre Jesu. Seine Auffassung vom Plane des Markus teile ich nicht, sie trägt teilweise sogar stark dazu bei, die Vorstellungen, denen ich nachgegangen bin, undeutlich zu machen.

In einem ähnlichen Verhältnis wie zu Volkmar stehe ich zu Hoekstra, auf dessen Abhandlung »De Christologie van het canonieke Marcus-Evangelie, vergeleken met die van de beide andere synoptische Evangelien« in der Theologisch Tijdschrift V 1871 (S. 129—176, 313—333, 407—440) ich durch

---

1) Vgl. z. B. S. 112 zu Mr. 1_{44}. Am frappierendsten — weil ich darin s. z. s. die Entstehung meiner eigenen Auffassung beschrieben fand — war für mich die Bemerkung zu Mr. 9_{9}f. (S. 457): »Mc. giebt hier nahezu ausdrücklich den Schlüssel zum Verständnis dieses Lehr-Bildes [der Verklärung] — wie seines ganzen Ev.: alle darin gezeigte Herrlichkeit ist ein *μυστήριον*, das erst nach dem Kreuz verstanden und — gedacht ist«.

den S. 71 genannten Aufsatz von M. Schulze aufmerksam geworden bin.

H. steht als Ausleger wie als Schriftsteller erheblich hinter Volkmar zurück, aber er hat doch manche gute Blicke in den hierhergehörigen Fragen gethan. Das Richtige ist jedoch durchweg mit viel Schiefem verquickt und kommt dadurch zum Teil um seine Wirkung. Unhaltbare Gesichtspunkte Baurscher Herkunft und Volkmarsche Symbolistereien sind nicht ohne Einfluss auf ihn gewesen. Und vieles wird dadurch verzerrt, dass er Markus als den weit späteren Nachfolger des Matthaeus betrachtet, weil er einen mehr metaphysischen, geheimnisvollen Christus habe. Einige konkrete Angaben mögen einen ungefähren Begriff davon geben, wie sich für mich Zustimmung und Ablehnung verteilen.

S. 153: Wie bei Johannes ist auch bei Markus Jesus als Gottessohn vor seinem Tode unbekannt (vgl. S. 171). Einzelne erkennen ihn nur als Davidssohn oder Christus, als Gottessohn ausser Gott nur die übersinnlichen Dämonen. Den Zusatz beim Petrusbekenntnis des Matthaeus (16_{16}) »der Sohn des lebendigen Gottes« lässt Markus absichtlich weg aus Gnostizismus(!). — S. 155: Jesus nimmt die Huldigung der Dämonen an, weil sie ihm zukommt. Aber vor Menschen hält er sein höheres Wesen verborgen. — S. 165: Waren die Jünger solche Leute, wie Markus sie schildert, so verdienten sie in keinem Stücke von Jesus anders oder besser behandelt zu werden, als es geschieht. Halbe Idioten wie sie hätte Jesus nicht wählen können. — S. 314 f. (324): Der Christus des Markus verkünde wie bei den Gnostikern (? vgl. S. 326) eine geheime und neue Lehre. — S. 325: Markus sagt wohl, Jesus lehre Neues, verbirgt es aber sorgfältig(!). — S. 327: Die Gleichnisse sind die exoterische Lehre. Aber Markus bringt gar nicht viel Gleichnisse. Alles Mögliche, die Wunder vor allem sind eben bei Markus als Gleichnisse gedacht. Wundersüchtig ist Markus nicht, oder nur wie das vierte Evangelium. Apologetisch verwertet er die Wunder nicht, das Wesentliche liegt in ihrer symbolischen Deutung(!). — S. 331 f.: Vor unbefugte Ohren gehört die geheime Lehre nicht: das ist die wesentliche Bedeutung aller Stellen, in denen Jesus verbietet von seinen Wundern

zu sprechen (!). — Dies etwa wären die Gedanken, in denen ich Hoekstra am nächsten komme. —

Bessere Literaturkenner als ich werden wissen, ob noch Andere verwandte Auffassungen ausgesprochen haben. In der holländischen Literatur, mit der ich nur ungenügend vertraut bin, dürfte sich, etwa bei Scholten oder Meyboom, leicht mehr dergleichen finden. Schwerlich ist mir jedoch eine Arbeit entgangen, die die meinige überflüssig machen würde.

Stellenregister[1]

---

1) Wichtigere Stellen sind auch dann in das Register eingefügt, wenn sie im Texte ohne Zahlenangabe berücksichtigt werden. Die Begrenzung der Zitate im Texte ist im Register bisweilen modifiziert, um die Zahlen zu vereinfachen.